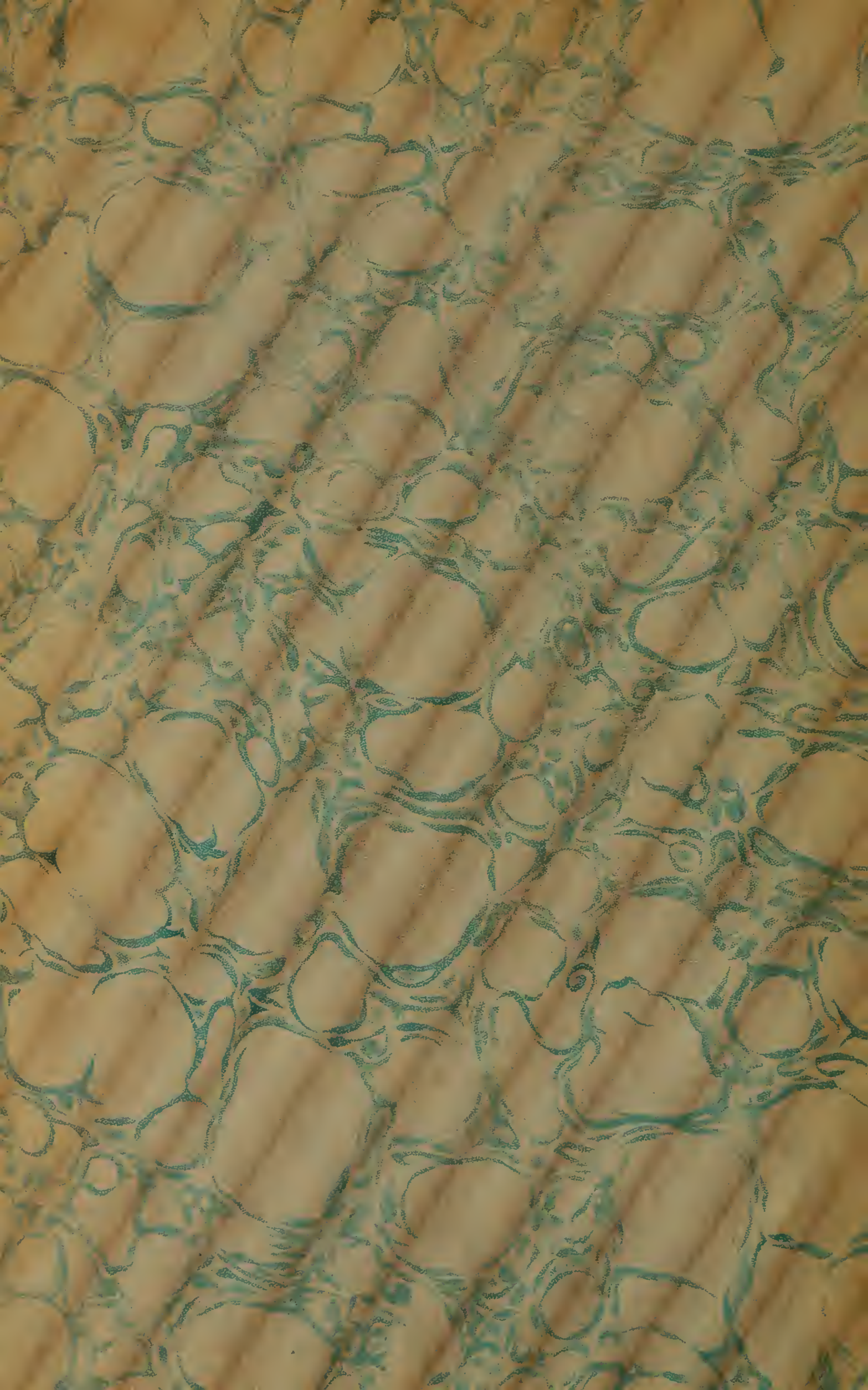






LA PASSION D'AL-HALLAJ

II

LA PASSION
D'AL-HOSAYN-IBN-MANSOUR

AL-HALLAJ

MARTYR MYSTIQUE DE L'ISLAM

EXÉCUTÉ A BAGDAD LE 26 MARS 922

ÉTUDE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

PAR

LOUIS MASSIGNON

avec XXVIII planches et un Index

TOME II

LIBRAIRIE ORIENTALISTE
PAUL GEUTHNER
13, RUE JACOB, PARIS - 1922

TABLE DES MATIÈRES

SECONDE SECTION

CHAPITRE XIII

LES CONSÉQUENCES JURIDIQUES ; ET LES OBJECTIONS ADRESSÉES A CETTE DOCTRINE

CHAPITRE XIV

LES ŒUVRES D'AL HALLAJ

CHAPITRE XV

BIBLIOGRAPHIE HALLAGIENNE

TABLE DES PLANCHES

DU SECOND VOLUME

SECONDE SECTION

LA DOCTRINE D'AL HALLAJ

AVERTISSEMENT PRÉLIMINAIRE

Les dix chapitres de la première section ont donné de la vie d'al Ḥallâj une silhouette, — accusant le trait autant que le permet l'état fragmentaire des sources consultées. Du moins avons-nous tenté de l'esquisser, avec toute la floraison *post mortem* de son influence historique, convaincus que la biographie réelle d'un homme ne peut être terminée à sa mort, — et que, détachée de ses actions et réactions lointaines, des fruits posthumes de son exemple, — une existence humaine s'avère insaisissable, inintelligible, stérile.

Si donc, comme nous le pensons, c'est dans le rayonnement graduel de son influence, dans le flamboiement croissant de ses exemples *a parte post*, que l'on peut apercevoir, avec son originalité incomparable, ce qui est la vraie personnalité immortelle d'un homme, — nous ne nions pas pour cela l'utilité d'un examen de ses origines traditionnelles et de ses méthodes intellectuelles ; et nous allons essayer d'exposer les conditions *a parte ante* de sa formation et de sa

croissance parmi les hommes de son pays et de son temps. Cette analyse suivie des éléments qui ont été communs entre al Hallâj et tel ou tel de ses contemporains ou devanciers fait l'objet des chapitres de la seconde section. Elle constitue une maquette de sa méthode de construction doctrinale ; — ce n'est pas la mise en pièces numérotées, comme sur un chantier, de ses parties isolées, considérées dans leurs mises en œuvre individuelles (1) ; c'est la présentation de leur structure organique, un montage destiné à rendre compte des équilibres fonctionnels de l'ensemble.

Cet exposé se développe dans l'ordre suivant : I (chap. XI) : théologie mystique, *taṣawwof* — II (chap. XII) : théologie dogmatique, *Kalâm*, *oṣoûl al fiqh* — III (chap. XIII) : droit canon et conséquences pratiques, *foroûʿ*.

Il donnera des références explicites aux autres systèmes théologiques et philosophiques du temps, permettant ainsi de mieux situer al Ḥallâj dans l'essor de la réflexion musulmane.

La loyauté de pensée la plus stricte a été observée dans cette étude ; j'ai renoncé à tout concept descriptif ne faisant pas expressément partie de l'expérimentation mentale que j'ai voulu m'assimiler, reproduire en moi-même (2) et transposer en français. Je dois préciser que je n'aurais certes pas persévéré dans cette entreprise, si je n'avais éprouvé, chemin faisant, la vérité de quelques postulats qu'il me faut bien énumérer ici :

a. Il y a quelque chose de commun entre les mots qui résument les faits pour notre mémoire ; l'authenticité objective de la plupart des sensations qu'ils y fixent : base expérimentale de toute documentation (3).

(1) Voir notre *Essai*.
(2) Cfr. là-dessus, *RMM*, XXXVI, p. 50-51, 53.
(3) Comp. le scepticisme, fidéiste ou nihiliste.

b. Il y a quelque chose de commun entre les procédés de signalisation, entre les symboles qui permettent l'échange des idées entre les hommes : le parallélisme des processus logiques individuels, l'invariance (1) historique et géographique de la raison discursive : possibilité scientifique de classements cohérents, auxquels travailler collectivement.

c. Il y a quelque chose de commun entre les intentions maîtresses amenant les volontés humaines à s'unir ou à s'opposer : leur capacité permanente de choisir, leur liberté à l'égard des motifs que la mémoire recèle et que l'intelligence compare : réalité historique de chaque personnalité (2).

Enfin j'ajouterais qu'à mon sens l'élément proprement sociologique que la « science comparative des religions » doit dégager de chaque cas étudié pour permettre la comparaison, c'est : non pas le lexique décoratif des événements, thèmes de folklore, aventures s'imposant à chacun, comme la naissance, la douleur, la mort (3) ; — ni la schématisation théorique des problèmes, lieux-communs philosophiques, qui en découlent forcément pour tous, comme la création, l'expiation, le jugement (4) ; — mais (5) l'ordre particulier de préséance réelle où ces questions sont abordées et résolues *hic et nunc*, — ordre différent suivant tel ou tel. Car c'est ainsi que l'on peut goûter, à travers les paraboles, l'intention maîtresse d'une doctrine, son dessein, son but. Or c'est ceci même qui seul nous importe, en définitive : ce vers quoi nous allons.

(1) Comp. Lang et Gobineau.
(2) Comp. le monisme dit sociologique.
(3) Cela, c'est l'affaire des philologues *sensu stricto*.
(4) Cela, c'est l'affaire des logiciens et esthéticiens.
(5) Une fois ces deux enquêtes préalables closes.

CHAPITRE XI

THÉOLOGIE MYSTIQUE

SOMMAIRE

I

Introduction.

Les origines chez al Ḥallâj.

A travers tous les aspects de sa vie et de sa doctrine, al Ḥallâj n'a cessé d'être, par tempérament, par éducation et par vocation, un homme de propos ferme et déterminé. Ne

se suffisant pas de constater la présence ou l'absence des faits, ni d'enchaîner ou classer ses idées, — mais un homme de désir, avide de goûter ce qui subsiste des choses qui passent. Sa méthode de pensée est expérimentale ; c'est une introspection mentale, se servant du vocabulaire coranique pour rendre compte des états d'âme de Moḥammad, pris comme type du pur croyant (1), et des intentions requises pour parfaire le culte.

Jusqu'à quel point cette position d'esprit est-elle admise en Islam, c'est ce qui peut être discuté. Ce qui nous importe, dès l'abord, c'est qu'al Ḥallâj a bien été, spécifiquement, un *musulman*. Non seulement les termes originaux de son lexique, et le cadre de son système, — mais tout l'élan de sa pensée sort d'une méditation solitaire, exclusive, lente, profonde, fervente et pratique du Qor'ân (2) ; il a commencé par écouter les paroles de Dieu retentir en son cœur, comme Moḥammad lui-même l'avait dû faire ; par refaire l'expérience mentale du Prophête.

Faute d'avoir suffisamment pratiqué le Qor'ân, bien des Européens ont étudié les penseurs musulmans « du dehors », sans entrer dans le cœur de l'Islâm lui-même ; n'ayant pas su devenir franchement les hôtes de cette Communauté, toujours vivante, depuis treize cents ans que ses membres ont « voulu vivre ensemble », ils n'ont pu saisir ni la structure rayonnante, ni l'interdépendance centrale, des vies que leur patiente érudition disséquait.

De fait, ce code religieux est le lexique unique offert au

(1) *Howa howa* ; non pas du saint.

(2) Cette édition arabe de la Bible, réservée aux descendants charnels d'Abraham par Ismaël. « *fi'l Qor'ân 'ilm koll shay'* » proclame al Ḥallâj (in Qor. VII, 1 ; XLVII, 21) : « Dans le Qor'ân est la science de toutes choses *créées* » : car toutes y sont montrées périssables ; et le Qor'ân, *viâ remotionis,* atteste le mystère essentiel de Dieu : al Ghayb.

croyant en terre d'Islam, le « text-book » essentiel de ses sciences, la clef de sa « weltanschauung » (1). On ne saurait trop insister, dans une biographie sociologique, sur l'importance maîtresse qu'a le Qor'ân pour l'élaboration de toute doctrine musulmane, même la plus hétérodoxe en apparence. Appris par cœur dès l'enfance (2), le Qor'ân est un « système du monde » positif et révélé, réglant l'expérimentation, l'explication et l'appréciation de tout événement. C'est pour tous les croyants, un *memorandum*, une mémoire toute faite pour la vie courante, un répertoire verbal, « le dictionnaire du pauvre ». C'est pour beaucoup aussi un *enchiridion*, un manuel de définitions, garanties, constamment applicables et permettant à la réflexion de s'exercer. Et c'est, chez quelques-uns, enfin, un *vade mecum* pour la volonté, un recueil de maximes d'action pratique, à méditer à part soi, concentrant l'attention sur les preuves incessantes de la gloire divine.

Le Qor'ân simplifie donc le problème de la méthode pour le croyant ; ce code révélé nourrit la mémoire et déclenche l'action sans que la réflexion, entre deux, ait à hésiter longtemps. Cette conclusion brusquée du problème de la recherche scientifique, cette table rase de toute expérimentation étrangère au bénéfice de la vérification d'un vocabulaire homogène soumettant tout à l'action divine, directe et souveraine, a rendu possible, en Islam, un essor de la *théologie* aussi original que fécond ; de même que, en Grèce, l'essor de la *philosophie* est issu de la physique matérialiste des Ioniens.

Nous voudrions indiquer ici, de façon sommaire (3), à

(1) Une fois pour toutes ; chaque allusion au Qor'ân est à vérifier au moyen des *Concordantiæ Corani arabica* de Flügel.

(2) Après treize siècles, ce n'est que depuis vingt ans que le *maktab*, école coranique, faiblit ; et seulement en Egypte.

(3) Cfr. *Essai.*

quelle place situer la doctrine d'al Ḥallâj, dans l'ensemble des systèmes théologiques construits aux premiers siècles de l'hégire. « La science, dit un *ḥadîth* célèbre, est un devoir d'obligation, *farîḍah*, pour tout musulman » (1). Pour al Ḥallâj, l'objet de la « science » n'est pas seulement de transmettre au croyant, par l'audition (*sam'*) de traditions, la lecture correcte du Qor'ân, la lettre des règles qu'il énonce pour la vie sociale, actes cultuels (2), partage des successions, contrats, etc. ; ni de faire comprendre les significations de la Loi, l'enchaînement causal de ses prescriptions, en exerçant son intelligence (*i'tibâr*) (3) ; son but est finalement de trouver la Réalité elle-même, et d'y participer à jamais, en l'isolant de ce qui passe, choses sensibles et possibles, concevables, en conformant du dedans nos intentions au Commandement divin (*amr*), *hic et nunc*. Sa méthode n'est donc pas un simple enregistrement empirique et littéral (*asmâ*) de coutumes établies, de traditions autorisées, — ni une pure comparaison rationnelle de concepts bien définis (*ma'ânî*) ; c'est aussi et surtout une introspection morale de soi-même. Elle n'exclut d'ailleurs ni l'emploi d'une dialectique rationnelle pour mener la discussion, ni le recours à l'autorité traditionnelle pour en poser les termes ; mais elle les subordonne toutes deux à un critère d'expérimentation intérieure, afin d'en vérifier les données et les démonstrations par les résultats.

Al Ḥallâj est bien, par ses maîtres Sahl et Jonayd, l'héri-

(1) Makkî, *qoût*, I, 129-130.

(2) Théorie khârijite mitigée, celle de Sofyân Thawrî, Ibn al Mobârak, et Mâlik : le *fiqh* : la coutumière interprétation, correctement suivie.

(3) Recherche des « motifs rationnels » des prescriptions, *'ilal*, si notable chez Aboû Ḥanîfah, Tirmidhî (mystique), Ibn Bâboûyeh (imâmite). C'est l'idée-mère du *kalâm* : l'adhésion purement intellectuelle à la vérité théorique (dogme) est toute la religion : c'est l'idée des mo'tazilites et d'Ash'arî ; d'Aboû Thawr, Dâwoûd et Karâbîsî.

tier direct de la pensée maîtresse, conçue par Ḥasan Baṣrî lorsqu'il jeta les bases de la « science des cœurs et des mouvements de l'âme », *'ilm al qoloûb wa al khawâṭir* (1).

Il convenait donc éminemment de commencer l'exposé de sa doctrine par sa théologie mystique ; elle coordonne et oriente toutes ses thèses. Si al Ḥallâj s'attache à décrire l'aspect extérieur des choses, à repérer le contour des phénomènes, s'astreint exactement aux rites du culte (2), c'est pour constater que la puissance divine (*qodrah*) est une activité simple, radicalement différente des traces sensibles (*rosoûm*, *âyât*) qu'elle laisse gravées en notre mémoire (3). — S'il énonce et entrechoque des concepts, des définitions logiques et des arguments dialectiques, c'est pour conclure que la parole divine est une vérité positivement transcendante, masquée par l'abstraction (*tajrîd*) même, et par ce concept discursif de Dieu qu'elle fait concevoir à notre intelligence (4). S'il oriente par des effusions d'amour tous ses désirs vers Dieu, c'est pour attester que l'Esprit divin seul peut « réaliser » ces désirs, les vivifier par ce don surnaturel de soi, ce sacrifice efficace, sans lequel nos protestations d'adoration (*da'wä*) et de renoncement, notre abandon plé-

(1) *Niyah*, avant *'amal* ; *sonnah* supérieure à *farîḍah*. Cfr. Tirmidhî, *'ilal*, f. 196 seq. — fâsiq = monâfiq. — Armawî l'appelle « science de l'*ikhlâṣ* ».

(2) Akhb. 11 ; cfr. *suprà*, p. 70. Dieu veut que le saint continue à pratiquer la loi, « afin de pouvoir rayonner par ses œuvres » (Sol. 198).

(3) Tanzîh.

(4) « Il est au delà des âmes (*nafs* = l'esprit propre), car l'Esprit (*roûḥ*) les transcende, de toute sa primauté ! L'âme n'implique pas l'Esprit. O vous, que votre âme aveugle, si vous regardiez ! O vous, que votre vision aveugle, si vous saviez ! O vous, que votre science aveugle, si vous compreniez ! O vous, que votre sagesse (= *ma'rifah*) aveugle, si vous arriviez ! O vous, que votre arrivée même aveugle, si vous L'y trouviez ! Vous vous aveuglez pour toujours sur Celui qui subsiste à jamais » (Shath. f. 131).

nier au choix divin sont sans valeur (1) pour nous unir à Dieu.

Al Ḥallâj use délibérément d'un vocabulaire très riche, puisé non seulement aux sources traditionnelles de la « science des cœurs » primitive, mais aux écoles théologiques contemporaines les plus variées ; depuis les kollâbiyah et karrâmiyah jusqu'aux mo'tazilites, depuis les Imâmites modérés jusqu'aux Qarmaṭes et aux adeptes de la philosophie hellénistique. Ce n'est pas, chez lui, essai de syncrétisme, — *c'est par esprit apologétique* (2) : il accepte et éprouve tous les mots mis en circulation, il les combine pour en remanier les définitions, mais c'est pour aboutir à procéder à un choix parmi les intentions esquissées et les applications réalisées. Exemples :

a) *Citations et utilisations de termes isolés* : *FIQH* : tawbah, da'wä, qiyâm (*Khârijites*) (3) ; *KALAM* : noûr al'ayn, khamr, hilâl (*Noseïris*) (4) ; ṣayhoûr (= bîkâr), âfâq, ghâyat al ghâyât, qiyâmah spirituel, jamî' al milal (*Qarmaṭes* (5).

b) *Appropriation de méthodes, définitions et distinctions doctrinales* : *NAḤW* (6) : af'âl, a'mâl — shakk, yaqîn — ḥâl, ṇa't — tajânos, tajâwoz, tajallî — ma'rifah, nakirah — majâz (maqâl), ḥaqîqah — mofaṣṣal, mojmal — maqroûn, manoûṭ — iḍmâr — mohmal — la'all — mithâl, shâhid — iqtirân — ism manqoûṣ (7) — ma'ṭoûf — 'awâmil —

(1) Les protestations sincères de pur monothéisme, chez Satan, *da'wä ṣaḥîḥah*, avaient en réalité un sens inverse (*'aks al ma'ânî*), pour Dieu qui y découvrit de l'orgueil (Taw. VI, 7).

(2) Cfr. *suprà*, p. 72, 77, 113.

(3) Eléments anciens, empruntés par les élèves de Ḥasan au khârijisme.

(4) Trois images du *ẓohoûr* divin : cfr. Taw., p. 130, 133, 135 — avec le rituel des Kelâziyah.

(5) Théorie des cycles, permettant de comparer les religions. Cfr. théorie de l'horoscope des religions, de Pierre d'Abano. Cfr. Taw. X, 2.

(6) Cfr. Howell, *Grammar*, s. v. ; Taw. XI, 1, 14 ; Shath. f. 127, 131.

(7) Taw. IX, 4.

BAYAN : in qolta, man qâla — ḥoroûf al faqîh (1) : *waw*, *ilā*, *in* ; *faqad* ; *ka'annaho* ; *lianna* ; *famâ?* ; *mâ* (*lâ*)... *illâ* (*siwä*).

KALAM : (*brocards*) : ism bilâ zamân (2) — khaṭṭ (noqaṭ mojtami'ah) (3) — lâ shajarah illâ min bizrah (4) — lâ yotaba''ad wa lâ yotajazzä *Bâk*. 47 = Taw. XI, 12). — (*mots traditionnels*) (5) : sirâj — dorrat bayḍâ — kibrît aḥmar — shirk khafî — (*procédés dialectiques*) (6) : mo'âraḍah, moṭâlabah, taḥqîq ; plutôt que tashkîk (3ᵉ degré qarmaṭe) ou takâfou'al adillah.

(*Mo'tazilites*) (7) : qidam, ḥadath — 'adl wa taw*ḥ*îd — istiwâ = istîlâ — khalq wa i'tibâr — dhât. — Allah Noûr = hâdî. haykal — nafy al istithnä — tawbah farḍ — ṣiḥḥat 'îmân al moqallid — noboûwat abadîyah.

(*Kollâbiyah* (8) : ṣifât azalîyah — ṣifât dhât (ex. : kalâm, irâdah) — ṣifât fi'l qadîmah — dhât mawṣoûf biṣifât — nafî al maqâdîr — tajwîz — Kalâm nafsî li Moûsä — taklîf mâ lâ yoṭâq (= makr) — riḍâ, irâdah — ism, mosammä — mowâfâh — Ḥaqq, ḥaqîqah — ṭâ'ah mowâfaqat al amr.

(*Karrâmiyah*) (9) : shahâdat al dharr (= mîthâq) — takhṣîṣ

(1) Qarâfî, *tanqîḥ*, éd. Qâsimî (in *motoûn oṣoûliyah*, p. 44). Cfr. Taw. VIII, 7-10, X, 7-15, XI, 3-13.

(2) Taw. IX, cfr. la définition aristotélicienne (*Ikhwân al ṣafâ*, II, 107).

(3) *Id.* (I, 31, 43) ; et Akhb. 9.

(4) Ibn al Mar'ah, *sharḥ al irshâd*, III, s. v. « moqaddam ». Cfr. Taw. III, 6.

(5) Ḥadîth déjà discutés au troisième siècle de l'hégire.

(6) Cfr. Goldziher, introd. du *Mostażhirî* de Ghazâlî, p. 62 ; et Schreiner, ZDMG, XLII, 657-659.

(7) Cfr. *infrà*, chap. XII-II, III, V.

(8) Cfr. *infrà*, chap. XII-II, IV. Ḥallâj dit « azalîyah » comme Ibn Kollâb. On lui a reproché d'ailleurs l'emploi du mot « *azal* » (Baqlî, *shaṭḥiyât*, f. 160ᵃ ; 155ᵇ, 162ᵇ). Ibn Sâlim, Ash'arî et Mâtorîdî diront « qadîmah ».

(9) Cfr. *infrà*, chap. XII-II, et XII-V.

al qodrah — Jawhar rabbânî – tablîgh (iblâgh) — zallât al anbiyâ — ikhtirâm.

(*Hanbalites*) (1) : wojoûd = ithbât — ḥoḍoûr = 'ilm (en Dieu).

(*Imâmites*) (2) : ism âkhir — Mîm — ashkhâṣ — lâhoût, nâsoût — borhân — żohoûr — ḥijâb — les XII boroûj — maḥall Moḥammad (= makân) — noboûwah azaliyah — noûr sha'sha'ânî — ta'yîd al Roûḥ — 'ikhâ (offrande du pain consacré : pour les morts) — tamlîḥ — ghâmiḍ al 'ilm — sanâ al lâhoût — dhallat laho al 'omoûr — en tête de lettre (Akhb. 52 = lettre ap. Maqrîzî, *itti'âż*, 120).

(*Khârijites*) (3) : isqâṭ wasâ'iṭ al ḥajj — fâsiq monâfiq — madhhab al aṣ'ab (tutiorisme).

(*Philosophes et médecins hellénisants*) (4) : a) *symboles* : cercles (dawâ'ir) — formules en sigles sur une portée — décomposition des noms en lettres isolées (soryâniyah) — b) *logique* et *sciences* : catégories et universaux (jawâhir, kayf, lima, ayn, matä — jins, naw') — takhyîl — annî (= annîyah) — howî (= howîyah) — howa howa — dahr, miqdâr — itmâm — 'adad nâqiṣ (5) — ḥisbân — khaṭṭ al istiwâ (6) — khalâ, malâ — haḍmah roûḥâniyah — qiyâm : bi nafsihi, bi ḥaqqihi — isti'dâd lil noboûwah — talâshî — taṣârîf, 'ilal — jawlân.

— c) *Convergence d'intentions maîtresses* : *pensées reprises et accentuées* :

— *Ḥasan Baṣrî* (7) : distinctions : amr, irâdah — sonan, farḍ — 'irziqnî, cfr. Akhb 1. (torziqanî) — taklîf, tafwîḍ.

(1) Cfr. 'aqîdah hanbalite de l'an 432/1040 (ici, *infrà*, chap. XII).

(2) Mots techniques des Noseïris et Druzes.

(3) Cfr. *suprà*, p. 281, avec *farq*, 86. — Akhb. 10, 11.

(4) Taw. IV, 1 ; X, 1, 16. cfr. Asin, *Abenmasarra*, 63, 69. Taw. IX, 1, X, 21. Taw. I, 15, VI, 26 ; probablement à l'école des Qarmaṭes (cfr. *suprà*, p. 71).

(5) Numerus imminutus. Cfr. *Ikhwân al ṣafâ*, I, 39.

(6) Akhb. 34, 35.

(7) Cfr. *monyah* d'Ibn al Mortaḍâ, 15.

— *Ja'far* (1) : 'aqîdah fî'l tanzîh — Dieu = al Ḥaqq — commentaire de (Qor. I, 5) « ihdinâ » (= orshodnâ ilä maḥabbatika) — tilâwah du saint comparée à la voix du Buisson Ardent — ghamḍ al'ayn (Taw, II, 7, VI, 2).

— *Sofyân Thawrî* (2) : « la fonction du *tahlîl* dans le croyant est celle de *l'eau* dans le monde (i. e. : vivifier) — cfr. « la fonction de la *basmalah* dans le saint est celle du *fiat* » (i. e. : créer) (ap. Sol. in Qor. I, 1).

— *Ibn Ad-ham* (3) : Ilah al ilahât, Rabb al arbâb ; cfr. *QT.*, p. 59* — ; al'ârif fârigh min al donyâ wa'l âkhirah : cfr. *QT.*, p. 54* ; — acte de contrition : cfr. ici p. 251.

— *Ibn'Iyâḍ* (4) : man aṭâ'a Allah, aṭâ'aho koll shay' — cfr. théorie du Moṭâ'.

— *Dârânî* et *Manṣoûr ibn'Ammâr* (5) : kashf al Wajh al Karîm — cfr. Akhb. 1.

— *'Aḥmad Ibn 'Aṣim Anṭâkî* (6) : Allah... alladhî yatawaddad ilä man yoûdhî'oho, fakayfa biman yoûdhä fîhi — cfr. ici p. 305, et n. 5.

— *Bisṭâmî* (7) : sirâj min al ghayb : cfr. Taw. I, 1 — mokhâṭabat Allah.

— *Aboû Ḥamzah* (8) : qorb.

(1) Kâshif al ghiṭâ, *da'wah islamîyah*, p. 70 seq. (comp. les 'aqîdah dites d'Alî, ap. Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 99 seq.) ; Ṭabarsî, *l. c.*, 189 ; Makkî, *qoût*, I, 47 (comp. *farq*, 288) ; Baqlî, *tafsîr*, XVII, 1. Ḥallâj s'est servi, comme Ibn 'Aṭâ du *tafsîr* fragmentaire attribué à Ja'far, et que Solamî cite en tête du sien (œuvre d'Ibn Ḥayyân, Ibn Ghânim, ou Yamânb-'Adî).

(2) Tostarî, *tafsîr*, 39.

(3) *Iḥyâ*, I, 223 ; Moḥâsibî, *maḥabbah* (in *Ḥilyah*, s. v. Moḥâsibî). Et encore *Iḥyâ*, I, 223.

(4) Makkî, *qoût*, II, 41. La théorie du *Moṭâ'* a été reprise par Ghazâli, *mishkât*.

(5) Qosh. 18. Sarrâj, *maṣâri'*, 113-114.

(6) *Ḥilyah*, ms. Leide, 311, f. 175b.

(7) Baqlî, *tafs.* t. I, p. 14.

(8) Qosh. 50.

— *Kharrâz* (1) : Dieu connu *'alä ḥaddayn* ; cfr. 'aqîdah, ici *infrà* — 'ayn al jam' : cfr. ici p. 260. — fanâ, baqâ.

— *Sahl Tostari* (2) : *lisân dhât* (et *fi'l*). Cfr. *lisân ḥojjah* (ou *ishârah*) (*QT.*, 70*) — aṣl, far' — tajallî — dâ'î al Ḥaqq — qiwâm — al Maṣmoûd ilayhi — rabbânî.

— *Tirmidhî* (3) : étymologies alphabétiques (soryânîyah). — ṭayrân — ism a'ẓam — moḥiqq — faḍl al qalb — wilâyah.

— *Jonayd* (4) ; shabaḥ (Cfr. Ḥallâj, in Sol. Qor. LVI, 23). waḥdâniyah, taṣârîf.

— *Ibn'Aṭâ* (5) : *vocation des saints* à la douleur, *balâ*, qui est une probation.

— Al Ḥallâj me paraît être personnellement le premier à avoir défini les six thèses suivantes : isqâṭ al wasâ'iṭ (6) — ṭoûl, 'arḍ (7) — Roûḥ nâṭiqah ghayr makhloûqah — qiyâmî bi ḥaqq al Rabb — shâhid ânî — maḥabbah, dhât al dhât. — L'allégorie célèbre du « papillon et de la lampe » serait aussi de lui. — Il se considérait comme autorisé à pratiquer en fiqh, non seulement le *talfîq*, — mais

(1) Baqlî, *tafs.* in Qor. LVIII, 22.

(2) Ms. Köpr. 727 (notamment « Bâb al tajallî »). Yâfi'î, *nashr*, 42ᵃ. Tostarî : *tafsîr*, 49 ; 69, 80, 125 ; 40. Najdî, p. 256.

(3) Cfr. *'ilal al sharî'ah*, f. 197.

(4) *Dawâ al arwâḥ*.

(5) Cfr. ici, p. 46. Nâbolosî (*radd matîn*) a bien rendu cette pensée.

(6) Disparition des moyens (rites) quand les fins sont réalisées (*taḥqîq al ḥaqâ'iq*) (cfr. Baqlî, *tafs* Qor. XLVIII, 10 et Solamî, *id.* Qor. VII, 158 ; et ici p. 277 ; et Riw. XI, XIV).

(7) « Longueur et largeur » de l'entendement ; distinction déduite de l'analyse de l'acte cultuel (Taw. XI, 16), elle joue un peu le rôle, chez al Ḥallâj, de la distinction aristotélicienne entre la *matière* et la *forme*. Et, de même qu'Ibn Sab'în déduira de l'hylémorphisme que Dieu est la *forme* et le monde la *matière* (Aloûsî, *jalâ*, s. v.), de même Ibn 'Arabî déduira de cette dichotomie d'al Ḥallâj que : le monde spirituel et le monde matériel sont les deux dimensions de l'Apparition où l'Unique se contemple ; ce n'est pas l'idée d'al Ḥallâj (Taw. p. 142, n. 5).

l'ijtihâd (1). — Il en a usé pour réfuter diverses doctrines : — d) *Polémiques* ; *thèses réfutées* :

En *FIQH* (2) : shobohât al rizq, khoroûj (*Khârijites*) — culte littéral du dhikr, de la shahâdah, de la taṣliyah (*Hashwiyah* et Bokhârî) — koll mojtahid moṣîb (*Mo'tazilites*) — fanâ al taklîf (*Qarmaṭes*).

En *KALAM* (3) : tanzîl (*Hashw*), ta'wîl (*Mo'taz.*), ta'ṭîl, tajrîd (*Qarm.*) en tawḥîd — limitation du nombre des ṣifâṭ azaliyah (*Kollâbiyah*) —jihat al 'oloûw (*Hashw.*) — réduction de l'îjâd au takwîn, du wojoûd au wâjib (et momkin) (*philosophes*) (4) — liesse à raisonner (5) attribuée à Dieu (*id.*) — non-éternité du Roûḥ (*Kollâbiyah*, etc.) — morcellement et traducianisme du Roûḥ (taqsîm al 'Aql al akbar, de Tirmidhî ; ḥoloûl joz'î, tashakhkhoṣ des *Sabéens*, et *Qarmaṭes*) (6) — matérialisation et traducianisme de la « lumière de Moḥammad » (*Imâmites moḥammadîyah*) (7).

En résumé, al Ḥallâj, tutioriste en *fiqh*, se sert du vocabulaire des us et des formes des rites tels que Khârijites et sunnites l'ont élaboré ; mais, selon sa règle de l'*isqâṭ al wasâ'iṭ* (8) : c'est pour que leur appareil cérémoniel se consume à nos yeux dans la réalisation même de l'intention divine (*shahâdah* (9) — *âdhân* (10) — *ḥajj* (11) — *bay'ah*) (12).

(1) Akhb. 11.
(2) Cfr. *suprà*, p. 128 ; et *infrà*, XII-v.
(3) *Infrà*, XII-ii.
(4) Théorie du « *kon !* ». Cfr. ici, *infrà*.
(5) *Ladhdhah 'aqliyah*, niée ap. son comm. de Qor. XXXVI, 55.
(6) Cfr. *infrà*, XII-ii.
(7) Cfr. Taw. I.
(8) Cfr. *suprà*, p. 277.
(9) Cfr. chap. XIII.
(10) « Alḥadta ! » (Qor. III, 16). Cfr. chap. XIII.
(11) Cfr. ici, p. 275-279.
(12) Cfr. chap. XII-v.

Il allie aux schèmes métaphysiques du *Kalâm* diverses données de la philosophie hellénistique, — mais c'est pour faire adhérer de façon plus serrée à la transcendance et l'omnipotence divines. Il reprend et combine les pensées d'autrui, — mais c'est pour conseiller de choisir et d'exclure, pour prêcher une règle de vie qui mène à Dieu.

Dans les développements amples de sa pensée, tels certains chapitres des *Ṭawâsîn*, l'intention maîtresse est une invitation méditée à l'action réfléchie et persévérante, un don nu des trois puissances de l'âme, mémoire, intelligence et volonté, tournées droit, à travers la nuit noire, vers Dieu seul. Exemples :

Problème de la *voie* mystique : où chercher Dieu ? En passant outre aux choses (1), aux signes (2), au vouloir propre (3) (chap. II).

Problème de la *connaissance* mystique : comment connaître Dieu ? En reconnaissant qu'Il est réellement *transcendant*, à l'épel, lettre par lettre, de ses Noms (4), — à l'épuration conceptuelle de ses attributs (5), — et même à notre intention pure d'affirmer son Essence (6) (chap. VI-X).

Problème de l'*union* mystique : comment s'unir à Dieu ? Comme c'est Lui qui crée et maintient la multiplicité de l'Univers, c'est par Lui et non en elle qu'il faut regarder (7) ; comme c'est Lui pour qui elle est explicable, c'est vers Lui et non en elle qu'il faut faire plonger l'intelligence (8) ; comme

(1) Taw. III, 1 6.
(2) Taw. IV, V.
(3) Taw. III, 8-10.
(4) Contre Ibn Ḥanbal, Sahl ; même au *h*, dont s'enivrent les derviches dans les séances du *dhikr* (Taw. IX, 2).
(5) Taw. IX et X.
(6) Taw. VI, 6-9.
(7) Taw. II, 7 ; XI, 10-12.
(8) Taw. V, 8-10, 21. Doctrine de l'*isqâṭ al wasâ'iṭ*.

c'est Lui et non elle qui la centralise et la meut, c'est Lui seul qu'il faut laisser vouloir au fond de notre cœur (1), où il ne peut se fixer (2) s'Il ne le transforme (3) (chap. XI).

Quant aux courtes définitions qui condensent sa pensée, elles nous font assister, en raccourci, à une mise en marche de la preuve ; d'un mouvement violent et persuasif, il imprime à ses phrases une coupe dynamique, une articulation enchaînée, une formation militante. Cela ressort d'une comparaison avec les définitions plus statiques de Sahl, plus théoriques de Jonayd.

Ex. : définition du mot *ḥobb*, *maḥabbah*, amour :

« L'amour, c'est étreindre l'obéissance, et s'écarter de l'orgueil » (Sahl) (4).

« L'amour, c'est la pénétration des qualités de l'Aimé, par permutation avec les qualités de l'amant » (Jonayd) (5).

« L'amour, c'est que tu restes debout, auprès de ton Bien-aimé, quand tu seras privé de tes qualités, et que la qualification vienne (alors) de Sa qualification » (Ḥallâj) (6).

Plus que des aphorismes mnémotechniques, ou des formules théoriques, ses définitions sont des invitations à l'action :

« Contrôle (7) tes respirations, tes minutes, tes heures, cela qui te revient, ceci dont tu t'occupes. Celui qui sait d'où il vient sait où il ira ; celui qui connaît ce qu'il fait, connaît ce qui sera fait de lui ; celui qui connaît ce qui sera fait de

(1) Taw. III, 11 ; V, 34-39 ; XI, 8.
(2) Taw. XI, 15.
(3) Taw. XI, 19-24.
(4) *Tafsîr*, p. 36 ; cité Qosh. 171.
(5) Sarrâj, *loma'*, 59.
(6) Ap. Sol. in Qor. III, 29. « Qiyâm », c'est rester debout, pour la prière ou la lutte (opp. *qo'oûd*). « Ittiṣâf », c'est qualification.
(7) Ap. Sol. *tafs.* Qor. XXVIII, 73, et Sol. *jawâmi'*, ms. Laléli, 1516, f. 167ª.

lui, connaît ce qui lui est demandé ; celui qui connaît ce qui lui est demandé, connaît ce à quoi il a droit ; celui qui connaît ce à quoi il a droit, connaît ce qu'il doit ; et celui qui connaît ce qu'il doit, connaît ce qui est sien (et le restera). — Mais celui-là qui ne sait d'où il vient, ni où il est, ni comment il est, ni à qui il est, ni en quoi il est (fait), ni ce qu'il est, ni ce pour quoi il est (fait), — celui-là fait partie de ceux dont les instants de vie passent, inemployés, de ceux qui ont délaissé l'invite pressante de Dieu « Qui, dans Sa miséricorde, a établi pour vous la nuit (non perpétuelle, mais alternant) avec le jour, pour que (pendant la nuit) vous vous reposiez (du travail du jour), Lui demandiez avec désir Sa faveur, et que vous Lui rendiez grâces » (Qor. XXVIII, 73). »

II

Psychologie.

a) *L'homme selon le Qor'ân : le cœur.*

Voici l'inventaire des données coraniques :

Insân, l'homme. Au dehors, *żâhir*, corps (*jism*), frêle vase d'argile (Qor. LV, 13), enveloppe matérielle précaire, asservie de plus à des misères charnelles, *bashar* (1). Au dedans, *bâṭin*, vide intérieur central (*jawf*) (2).

Qalb, le cœur (3). L'essentiel de l'homme, c'est, au dedans d'un morceau de chair (4) placé dans ce creux central, un

(1) La distinction entre *insân* et *bashar*, entre l'Adam idéal montré aux Anges, réalisé dans le Saint, l'homme pur et simple, capable d'être transfiguré, — et l'homme pécheur et charnel, est développée par Ḥallâj.

(2) *żahr*, *baṭn* : chez l'homme, il renferme les semences des descendants.

(3) Qor. XXXIII, 4, etc. — cfr. les *Psaumes* ; S. Antoine (*Apophtegm. Verb. Senior.*) ; et, au XVII[e] siècle, le lexique des mystiques comme Pascal, le B. J. Eudes, Ste Marguerite-Marie.

(4) Moḍghah.

mouvement : oscillation régulatrice, pulsation permanente et incommunicable, ressort caché des gestes : le cœur, *qalb*, *tajwîf*, *foû'âd*. C'est le lieu secret et caché, *sirr* (1), de la conscience, dont les confidences (*najwâ*) (2) seront mises à nu au jugement.

Nafs, l'âme (3). Dans ce creux intérieur et secret, s'accumulent, de par la digestion qui s'y opère des sensations et des actes, divers résidus : amas incohérent et obscur d'illusions flottantes, pensées et désirs, qui n'ont ensemble en propre que cette inconstance perpétuelle, ce vacillement particulier que leur imprime l'oscillation individuelle du cœur, *taqlîb*, vie précaire : c'est l'âme, le « moi ».

Sharḥ al ṣadr, le dilatement de la poitrine. L'âme, embryon factice d'une personnalité immortelle, ne peut prendre consistance que grâce à une intervention divine, instantanée et renouvelable ; réitération de cette impulsion créatrice initiale qui mit le cœur en branle. Par cette intervention, due à l' « aide d'un esprit », à « l'insufflation de l'Esprit » (4), Dieu met à nu la paroi du cœur, écarte ses voiles (5), le *circoncit* (6) ; comme au moyen d'une étincelle, la foi. La foi, pendant le temps où elle brille, transfigure la *nafs*. Elle la cohère et l'unifie ; elle en fait une mémoire où l'homme

(1) VI, 3 ; XX, 6 ; XXVI, 7 ; LXXI, 8.

(2) IX, 79 ; XLIII, 80 ; LXXXVI, 9.

(3) Intimement liée au sang, à la vie. cfr. *infrà*, p. 518, n. 2.

(4) La concision du Qor'ân permet les deux interprétations, simultanément, quoique la tradition sunnite (en dehors des Ḥanbalites) ait, depuis le quatrième siècle, favorisé exclusivement la première.

(5) Voir *infrà*, p. 486, n. 4. Il les referme sur le cœur rebelle : *ṭab'* (Qor. IV, 154).

(6) *Gholf* auparavant (Qor. II, 82 ; IV, 154). Le cœur est mis à nu ; mais ce n'est pas encore l'infusion surnaturelle *en dedans* du cœur, iftiḍâḍ al sirr = ḥoloûl al ḍamîr jawfa'l foû'âdi (cfr. Taw. 133 ; et ici, p. 518).

retrouve sa vocation prééternelle de croyant ; où elle la lui fait lire, pour l'énoncer en une langue ordonnée et construite, où elle lui fait prendre conscience, *hic et nunc*, de sa vocation primordiale (*mîthâq*) (1), de la prédétermination divine de ses actes et de ses gestes, où elle les lui fait comprendre comme des signes, *âyât*, incomparables, irrécusables et directs de l'omnipotence divine. Le cœur a été fait pour permettre à l'homme de « porter le poids », surnaturel, « récusé par la terre et les montagnes », du « dépôt de la foi » (*ḥaml al amânah*) (2) : pour être le lieu (3) de l'inévitable comparution de l'homme devant Dieu.

L'homme est saisi par le Qor'ân dans l'unité même de son mouvement, dans l'ébauche inachevée de son geste, dans la démarche même de son acte, au point d'insertion de l'esprit dans la matière, cela qui est le cœur, *qalb*, d'où le mouvement surgit comme d'une source pour tonaliser les déplacements des membres. Dans le « mode de passage » particulier à chacun.

Le Qor'ân admet comme résolues, sans les expliquer, les énigmes fondamentales de la vie : naissance (4), douleur, sommeil (et rêve), mort (5), survie d'outre-tombe, résurrection. Son but est d'enfermer dans ses limites légales l'activité humaine. Il ne traite aucune des questions théoriques suivantes :

(1) Cfr. *infrà*, XII-II.

(2) Qor. XXXIII, 72 : comp. commentaire d'al Ḥallâj (in Solamî). Ce verset fut très tôt critiqué par les *zanâdiqah* (Ṭabarsî, 122). Cfr. Ḥodhayfah (Ḥanbal V, 363) et Bisṭâmî (ap. Sha'râwî, I, 75).

(3) Le Qor'ân ne dit pas cela explicitement, mais l'interprétation paraît s'imposer dès Jonayd (Baqlî *tafs.*, f. 300a) (Ghazâlî, *iḥyâ*, III, 11).

(4) Décrite comme une embryogénie à plusieurs stades (XXIII, 12-14 ; XL, 69).

(5) Ambiguïté de la mort des saints (III, 163), notamment de Jésus (IV, 156) ; ils sont enlevés à Dieu (cfr. Sahl, ici p. 487 ; et Ḥallâj, in Qor. XL, 67).

a) Comment accorder le désir, qui croît du dedans, — et le geste qui happe au dehors : la langue et le cœur, le charnel et l'immatériel, le périssable et l'immortel ; la solution par le dualisme de *l'âme* et du *corps*, qui ressort si nettement en Chrétienté du récit de la résurrection de Jésus, s'introduira en Islam au moyen de la considération, chez les Imâmites, du sens divin, *ma'nä*, à donner aux événements.

b) Comment concilier la qualification légale des conséquences directes de l'acte humain (imputabilité, Jugement dernier), — avec l'irrévocabilité de son déclenchement originel par une prémotion divine (Justice divine, décret prééternel) ; c'est Ḥasan Baṣrî qui trouvera la solution du *tafwîḍ*, de « l'investiture » divine de l'homme comme agent libre (1), — solution tronquée par les mo'tazilites et leur thèse de la liberté psychologique, privilège d'indifférence, droit de ne pas choisir.

c) Comment coordonner, en nous-mêmes, la genèse de nos actes ; la perception (mémoire) avec la réflexion (intelligence) et avec l'action (volonté) ; le problème d'une « *règle de vie* », tel que Moḥâsibî le formulera.

Mais, contrairement à l'opinion pharisaïque de beaucoup de *foqahâ*, acceptée depuis soixante ans par bien des arabisants, j'ai dû reconnaître, avec Margoliouth (2), qu'il y a dans le Qor'ân les germes réels d'une mystique, germes susceptibles d'un développement autonome, sans fécondation étrangère.

b) *Théories contemporaines sur le corps et l'âme.*

1° Théorie atomiste (Jahm, 'Allâf, Jâḥiẓ, Ash'arî et la plupart des *motakallimoûn*) (3) :

(1) C'est-à-dire que sa liberté le dépasse, qu'il ne peut en user bien que s'il l'abandonne à Dieu. Cfr. *Essai*.

(2) *Early development of Mohammedanism*, 199.

(3) *Shâmil*, ms. Leyde, 1945, f. 13b Ḥazm V, 65, 66, 74.

L'homme n'est qu'une enveloppe matérielle superficielle (1), *badan*, un cadavre inerte, *jasad*. Cette étendue, cet agrégat d'atomes n'a par le dedans aucune réalité durable : son seul principe de cohésion est que : la volonté divine lui constitue, du dehors, un contour modelé, lui pétrit (2) une forme variable d'équilibre extérieur, *haykal maḥsoûs wa makhṣoûṣ* : fantôme d'âme (3), irréel assemblage de simples accidents (4) (*'araḍ*), que Dieu fait censément mourir et ressusciter par la séparation et réunion de ces atomes ; *haykal = nafs = roûḥ = 'aql = qalb*.

2° Théorie émanatiste (Imâmites) :

L'homme est un système factice d'enveloppes matérielles concentriques, *ghilâf* (5), sans autre unité commune que la volonté de Dieu qui les emboîte les unes dans les autres, après les avoir découpées dans la matière de ses émanations lumineuses successives, en les rangeant dans un ordre de « subtilité » décroissante, du centre à la périphérie : (a) la gaîne centrale, *alṭaf ghilâf*, enveloppe transparente de l'action créatrice, fragment de la première émanation divine, qui oriente mécaniquement l'ensemble : le « sens » : *ma'nä* (6). (b) la seconde gaîne, le « moi » conscient, *nafs = shakhṣ* ;

(1) Pour eux, rien n'existe (en dehors de Dieu) que le matérialisé, l'étendu, *kawn*. Il n'y a pas de substances immatérielles.

(2) Soit créée une fois pour toute la vie (*ṭabî'ah idṭirâriyah* de Jahm) ; soit recréée à chaque respiration, à chaque instant (*'âdah* : Naẓẓâm (*farq*, 126) ; Ash'arî-Bâqillânî-Ibn'Arabî, *fotoûḥât*, I, 211 ; IV, 23).

(3) Le *haykal* n'est pas une substance, c'est un simple accident, ou assemblage d'accidents. Ibn Kaysân nie même son existence.

(4) Sous sa forme modérée, c'est celle de la plupart des orthodoxes, jusqu'à Ghazâlî : ash'arites, zâhirites et hanbalites considèrent la *nafs* et le *roûḥ* comme des corps subtils qui meurent et ressuscitent avec le corps (Ibn al Farrâ, *mo'tamad*) ; Bâqillânî identifie la *nafs* au *tanaffos* (respiration) et le *roûḥ* à la vie (*ḥayât* ; siège dans le cœur).

(5) Ce qui paraît une exégèse de Qor. XXIV, 35.

(6) Les premiers Imâmites, jusqu'à Hishâm inclusivement, sont *jabarites* (Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 59).

(c) la troisième, le fonctionnement vital : *roûḥ* = *'aql* = *qalb* ; (d) la gaîne extérieure, le « corps », luminosité pâle, encrassée, obscurcie : *jism* = *ṣanam* = *haykal* (1) = *barzakh* = *noûr żolâmî*.

Cette théorie servit aux premiers médecins musulmans, qui, comme les Imâmites, admettent la précellence de la *nafs* sur le *roûḥ* (2), de l'âme parlante (*nafs nâṭiqah*) (3), qui « personnalise », sur l'esprit vital matériel qui circule dans le corps avec le sang comme un agent d'exécution (4).

3° Théorie de Ḥasan, Bakr, et de certains mo'tazilites :

L'homme est certes une enveloppe matérielle, *qâlab*, un moule. Mais ce moule reçoit de Dieu, du dedans, une certaine unité personnelle, par l'hébergement d'un ou plusieurs principes d'activité, *laṭâ'if*, corps subtils ; ils sont, durant la vie, le siège de son autonomie subjective, — ils résident dans ce corps comme l'astre dans sa sphère d'action (*haykal*), ils lui survivent et le rejoignent, pour le transfigurer à la résurrection. Ici, quelques divergences :

a) Aswârî, Foûṭî, Ibn Ḥâyiṭ, Ibn al Râwandî (5), n'admet-

(1) *Haykal*, litt. « temple, résidence », est un terme d'astrologie, peut-être ḥarrânien ; il désigne la masse astronomique de l'astre, au centre de son *ciel* (falak), c'est-à-dire de l'enveloppe sphérique de son orbite (théorie de Ptolémée. Cfr. Shahrast, II, 123).

(2) Seuls quelques imâmites et mystiques, les *Roûhâniyoûn* comme Jâbir et Rabâḥ, soutinrent la primauté du *roûḥ* immatériel : Tostarî et les Sâlimiyah les suivirent, avec Kharrâz.

(3) Al Ḥallâj dira au contraire : *Roûḥ nâṭiqah*.

(4) Jibrâ'il Bokhtyéshou', ms. Paris 3028, f. 40ᵃ 40ᵇ. 'Alî-ibn-Rabban, *firdaws al ḥikmah*, II, § 2. Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 181 ; Nâsir-i-Khosroû, *zâd al mosâfirîn*, Supp. pers. Paris 2318. Même discussion pour la précellence de la *ṣoûrah* entre les Imâmites (pour qui *ṣoûrah* = l'apparence matérielle, et *ma'nä*, l'acte divin) et les philosophes (*ṣoûrah* = forme spirituelle, et *hayoûlä* = matière). Voir ici, p. 297, n. 4, la curieuse correction « al ṣoûrah *hya* (pour *fîhâ*) al Roûḥ », d'un ḥanbalite philosophe (probablement Ibn 'Aqîl).

(5) Cfr. Tahânawî, *Kashshâf*, s. v. *roûḥ*. — Comp. la glande pinéale de Descartes.

tent qu'un seul principe interne d'activité, et le placent, atome subtil, dans le cœur : *qalb* = *'aql*.

b) Un spiritualisme croissant, imité des platoniciens, incline, amène certains (1), Naẓẓâm, 'Aṭṭâr, Mo'ammar, Jowaynî, Ghazâlî, Moṣaffar, Râghib, Fakhr Râzî, 'Izz Maqdisî, Jildakî, à professer que l'essence de l'homme est *uniquement* une raison immatérielle, parcelle de substance spirituelle et impassible, *'aql* = *roûḥ* = *qalb*, indépendante du corps passible, misérable et illusoire (*shabaḥ*, *mithâl*), qui est son vêtement (*thawb*) d'humiliation momentanée, sa prison d'occasion, de qui la mort la délivre pour toujours ; l'unité apparente du corps, pendant la vie d'ici-bas, ne dérive pas de l'*'aql*, mais d'un équilibre hylique, d'un mélange entre quatre humeurs, *akhlâṭ* = *arwâḥ*, circulant à travers les tissus et soumise aux influences astrales, *aflâk*. De plus, il y a tendance, par syncrétisme, chez les Druzes, les *ishrâqiyoûn* et les philosophes, à considérer l'*'aql* comme une parcelle de la deuxième émanation divine (2), sorte de pensée impersonnelle, illuminatrice, d'idée angélique : *'aql* = *roûḥ* (3) = *noûr qâhir*.

c) Les disciples mystiques de Ḥasan, sous l'influence de nombreuses traditions admises aussi par les Imâmites et les

(1) L'idée s'ébauche dès Hishâm-ibn-al-Ḥakam (contre 'Allâf) ; *farq*, 117, 119, 256, 261 ; Ḥaqqî, *roûḥ al bayân*, II, 300. Les Imâmites, Karrâmiyah et Sâlimiyah affirment, contre 'Allâf et Ash'arî, que l'âme (*nafs*, chez les Imâmites ; *roûḥ*, chez les Sâlimiyah) demeure immortellement vivante après le décès du corps (Hazm, IV, 215 ; *tabṣirah*, 391). Cfr. Qosṭâ-ibn Loûqâ (*farq bayn al nafs wa'l roûḥ*, éd. Cheikho), qui est troublé par le conflit entre Platon et Aristote, sur les définitions.

(2) Même Ghazâlî (*ladonîyah*, extr. ap. *tabṣirah*, 399).

(3) Kharrâz s'est opposé avec beaucoup de force à cette identification : « C'est le *roûḥ* qui communique au corps le mot de la vie, c'est par lui que l'acte y germe, c'est lui qui fait prouver ; sans le *roûḥ*, l' *'aql* resterait inopérant (*mota'aṭṭil*), sans recueillir ni administrer de preuves » (Baqlî, *tafsîr*, f. 210[a]).

żâhirites, admirent la pluralité des principes internes, des *laṭâ'if* (1). Les considérant comme des gaînes distinctes, de provenances différentes (2), emboîtées les unes dans les autres (comme les Imâmites), *nafs* < *qalb* < *roûḥ* < *sirr* (3), ils y virent des « voiles » (4) les séparant du foyer divin, destinés à être levés, successivement, par la grâce ; Bisṭâmî, par une ascèse intérieure intense, essaya même d'enlever le dernier voile, *sirr*, mais il n'aboutit qu'à l'éblouissement aveuglant supprimant toute vision.

c) *La doctrine hallagienne.*

La psychologie hallagienne, comme celle de Moḥâsibî, paraît fortement influencée par le spiritualisme de Nażżâm. Elle admet en l'homme la domination directrice et l'unité fondamentale d'un principe immatériel ; *qalb*, cœur ; ou *roûḥ*, esprit (5). « Dieu a créé ces corps (*hayâkil*) sur le type causal ; astreints à des déformations (*âfât*), et d'une réalité qui périt. Il a fait croître en eux les esprits (*arwâḥ*) jusqu'au temps fixé (*ajal ma'doûd*). Il s'est assujetti les esprits par la

(1) Hojwîrî, *Kashf*, 197.

(2) 'Amr Makkî admet pour elles une évolution qui rappelle la cosmogonie des Noseïris (Hojwîrî, *l. c.*, 309). Ḥallâj rectifie (ap. Sol. in Qor. XXIV, 35) : action de l'*ilâhiyah* (*sirr*), *roboûbiyah* (*roûḥ*), *noûriyah* (*qalb* : noûr al tadbîr) et *ḥarakah* (nafs). Cfr. Tostarî, ms. Köpr. 727 : l'homme a été créé de quatre choses : *ḥayât*, *roûḥ*, *noûr*, *ṭîn*.

(3) C'est la liste d' 'Amr Makkî (*l. c.*) et d'Ibn 'Aṭâ (Baqlî, *tafsîr*, t. I, p. 547). Tostarî préfère : qalb, 'aql, sam'.

(4) Au rebours des philosophes, pour qui les Intelligences séparées, *'oqoûl*, sont des sphères d'influence concentriques, dont la dignité croît, comme pour les astres, avec l'expansion, du centre du système vers la périphérie. Chez eux, le *roûḥ* humain = *'aql bi'l milkah*, baigne dans l' *'aql* supérieur qui l'illumine.

(5) Inséré au dedans : *qalb*. Isolé au dehors : *roûḥ*. D'accord avec Moḥâsibî, Kharrâz et leurs successeurs, al Ḥallâj se refuse à le confondre avec l' *'aql*, comme Nażżâm et Jâḥiż.

mort, et les a ligotés, au moment même où Il les parachevait (1), avec l'impuissance (*'ajz*) » (2).

L'homme a donc un double aspect, une double affinité (*nasab*) (3) ; — uni à un corps étendu, il doit devenir charnel, il est voué à tomber sous l'esclavage de la matière (*raqq al kawn*) et sous le mépris divin (4) ; et il y est tombé. Mais en revanche, destinée à être unie à un esprit, la forme de son corps a été mise d'avance à part des animaux (5), ennoblie (6), affranchie de l'esclavage (7), vouée à la liberté, avant sa création ; car le vêtement idéal de gloire divine que Dieu, imaginant le type d'Adam, présenta aux adorations des Anges comme une image divine, *ṣoûrah*, est la préfigure de l'affinité réelle (8) que Dieu réserve aux hommes avec Lui, s'ils deviennent purs (9) : l'affinité dans l'Esprit de sainteté.

(1) *Itmâm* ; litt[t] : où Il en faisait les « entéléchies » de leurs corps ; c'est le mot aristotélicien.

(2) Ḥallâj, ap. Solamî, *ghalaṭât*, f. 79[b]. La terminologie de ce passage est tirée de Naẓẓâm : « l'homme (l'esprit de), vivant par lui-même, et autonome, *ya'jiz li âfatî*, est astreint par une *déformation* à l'*impuissance* » (Baghdâdî, *farq*, 119). L'impuissance, chez Naẓẓâm comme chez Ḥallâj, désigne le corps ; la déformation, le terme fixé à la vie ici-bas.

(3) Développé par Wâsiṭî et Naṣrâbâdhî. Wâsiṭî est très explicite sur l'immatérialité du *roûḥ* (Baqlî, *tafsîr*, ms. Berlin, f. 198[a], 210[a]).

(4) La création est une humiliation volontaire de la pensée divine, surtout la création de la matière ; aussi Ḥasan Baṣrî méprise la création matérielle « parce que Dieu la méprise » (*risâlah* ap. *Ḥilyah*), tant que l'Esprit ne la transfigure pas. Le secret de la création, c'est que Dieu est humble. Dans cette relation entre le matériel et le charnel, on retrouve l'idée du péché originel d'Adam ; mais Bisṭâmî est le premier à la formuler explicitement (*loqmah*).

(5) Sol. 25.

(6) Sol. 99-100.

(7) Sol. 181. Théorie déformée par Wâsiṭî, « esprits, affranchis de l'avilissement du *fiat* » (Baqlî, *tafsîr*, ms. Berlin, f. 210[a]).

(8) *Inṭibâ' al Ḥaqq*, note Ibn Bâboûyeh.

(9) Investiture, symétrique de l'acceptation par Adam du faix de

Comment s'opère la purification de l'homme en son cœur ? Al Ḥallâj conserve le vocabulaire des précédents mystiques, qui, absorbés par leur effort ascétique, subdivisent (1) et morcellent le cœur en « emboîtements » successifs, au risque de le confondre et de le détruire avec ses « voiles », en voulant atteindre, au delà, Dieu. Al Ḥallâj maintient et développe la donnée coranique que le cœur est l'organe préparé par Dieu pour la contemplation (2). La fonction ne peut s'exercer sans l'organe. Si donc il mentionne les enveloppes successives du cœur (3), c'est sans s'arrêter à ces repères qui mesurent (4) les progrès de la purification intérieure. Et, au terme, il proclame que l'union mystique est réelle ; bien loin d'être cette disparition totale du cœur, demandée en vain à Dieu par Bisṭâmî, elle en est la résurrection sanctifiante : le renoncement total du cœur aboutit à son immortalisation par Dieu.

Al Ḥallâj a tenté de décrire cette dernière opération ; l'ultime enveloppe du cœur, au dedans de la *nafs*, appétit concupiscible, c'est le *sirr*, personnalité latente, conscience implicite, subconscient profond, cellule secrète murée à toute créature (5), « *vierge inviolée* » (6).

l'*amânah* (cfr. ici, p. 479). Non pas émanation divine (Ibn al Qâriḥ) : Ḥallâj, comme Nibâjî, discerne parfaitement le *roûḥ* créé du *Roûḥ* divin (Sarrâj, *loma'*, 222).

(1) 'Alâ al Dawlah distinguera *sept* enveloppes successives, dont les couleurs sont visibles pour l'extatique (Fleischer, ZDMG, XVI, 235).

(2) *Suprà*, p. 477.

(3) *Qalb, jannah, lobb, laṭîfah, tamalloq* (Baqlî, *Shath*. 162[b]). Le *sirr*, siège du *tawḥîd* (*ishârah*), est emboîté dans le *qalb*, siège du *ma'rifah* (*'ibârah*) ; de l'un à l'autre le *Roûḥ* s'écoule, par les *anfâs* (cfr. Akhb. 34-35 ; Baqlî, *l. c.*, f. 151[b]).

(4) La *nafs* correspond aux *aghṭiyah*, le *qalb* aux *akinnah* qu'ouvrent les *anwâr*, le *roûḥ* aux *ḥojob* qu'ouvrent les *adhkâr*, le *sirr* aux *aqfâl* qu'ouvre la *qorb* (ap. Sol. XXIV, 37).

(5) Il faut agir préalablement pour nous communiquer nos pensées.

(6) « *Asrâronâ bikrõ, lâ yaftaḍḍohâ wahm wâhimî* » (ap. Sarrâj,

Tant que Dieu n'a pas visité le *sirr*, la personnalité latente de l'homme reste informe : c'est la *sarîrah* (1), sorte de « pronom personnel » incertain, de « je » provisoire : *annî*, *annîyah* ; *howi*, *howiyah* (2) : une heccéité , une illéité.

Lorsque l'homme accepte de renoncer à cette ultime enveloppe du cœur, Dieu la féconde, y fait pénétrer le *ḍamîr* (3), sa personnalité explicite définitive, son « pronom personnel » légitime, le droit de dire « Je » : droit qui unit le saint à la source même de la parole divine, à son « fiat ».

Je n'indique qu'en passant sa théorie des trois *tawaffî* (4) du sommeil, de la mort et de l'ascension spirituelle. Empruntée à son maître Sahl, elle établit : d'abord à l'encontre de l'évolutionnisme de Râzî, qu'il n'y a pas *tanâsokh*, métempsycose, entre les animaux et les hommes (5). Ensuite, que l'âme séparée peut être confrontée à Dieu directement (6). Ce que Naẓẓâm, le premier en Islâm, avait soutenu par sa

loma', 231 ; comp. au contraire l'image cynique d' 'Allâf, ap. *WZKM*, IV, 221). « *asrâr khâfiyah, abkâr mâ iftaḍḍahâ khâṭir Ḥaqqî qaṭṭ* » (ap. Solamî, in Qor. LXXIV, 52).

(1) Cfr. ap. Solamî, *ṭabaqât* (vers *Mawâjid Ḥaqqî*).

(2) Cfr. Taw. 162, 204 ; corr. Taw. 165.

(3) Dieu est le *Sirr al sirr, Ḍamîr al ḍamîr*. Cfr. Taw. III, 11, IX, 2 ; et ici, p. 526.

(4) In Qor. XL, 67 ; XXV, 22 ; LXXIV, 31. Cfr. Tostarî, *tafsîr*, 123-124 : en fait les trois degrés de la maîtrise croissante du *roûḥ* lumineux, qui ne vit que du *dhikr* (louange divine), sur la *nafs* de la matière charnelle, qui ne voudrait que manger et boire. Tostarî affirme la primauté effective du *roûḥ* sur la *nafs*, contre Mobarrad, qui croit que tous deux meurent avec le corps (cfr. *suprà*, p. 483, n. 1).

(5) Ce n'est pas le même ange qui recueille leurs âmes (Sol. 103) : contre Mâlik (Haytamî, *fatâwä ḥadîthîyah*, 3) et Bâqillânî (Ḥazm, IV, 216).

(6) C'est la *noqlah*, transfert (Tostarî, *l. c.* Jonayd, ap. Sha'râwî, *laṭâ'if*, I, 126). Pas au sens qarmaṭe et druze, qui fait de ce transfert le passage d'une âme d'un homme à un autre (Mo'izz, *monâjât*) ; ne sachant où loger les âmes séparées (cfr. ici, p. 488, n. 1).

théorie du « bond », *ṭafrah* (1). Les âmes séparées ne sont pas astreintes à passer par B, C, D..., pour aller de A à Z, mais ravies devant Dieu directement (2) :

« Spatialisé (*haykalî*) quant à la pulpe, — Lumineux quant au noyau,
Eternel quant à la sève vitale, — Doué de jugement et de science,
L'homme (qui meurt) rejoint par l'Esprit, ceux (= les élus) en qui Il réside ;
Tandis que le corps gît, en la terre, pourriture » (3).

III

La « science des cœurs ».

a) *Les événements intérieurs de l'âme selon le Qor'ân.*

Dieu, le *créateur* (*khâliq*) immédiat de tous les événements qui caractérisent l'existence particulière d'un individu, l'auteur de toutes ses actions (*a'mâl*), aussi bien au dehors (biens matériels) qu'au dedans (vertus, vices), en est aussi la *providence* (*râziq*) ; Il les a créées d'avance pour chacun en un tout, et les lui distribue avec ordre, comme des lots préparés : ce sont les *arzâq*, « provisions de voyage », les *aksâb*, ressources, « gains » de chaque homme, qui entretiennent sa capacité d'action (*qodrah*).

Dieu, enfin, est *Celui qui fait vivre et mourir* (*moḥyî, momît*) : il fixe un début et une fin à ces *arzâq*, un terme précis : *ajal mosammä* : chiffre prévu, auquel la mort arrête et totalise les actions, telles que le Jugement dernier (4) les pèsera en sa balance, suivant la loi.

L'important est donc de pouvoir apprécier la qualification

(1) *farq*, 124, l. 3 seq., et 15 seq. — Shahrast. I, 71. Théorie scolastique classique pour les Anges.

(2) La pensée, déjà, *saute* d'un objet à l'autre sans transition. C'est la solution spiritualiste de l'antinomie des Éléates : « la flèche qui vole ».

(3) Ḥallâj, ap. Sohrawardî d'Alép (in Daoûwânî, Ibn 'Aqîlah).

(4) Qor. VI, 2.

légale des *arzâq* qui sont mis à notre disposition, utiles ou nuisibles, licites ou illicites, durant cette vie. Pour cela, l'homme doit avoir reçu et conserver certains *arzâq* préalables, en lui-même, en son cœur : la *foi* (1), d'abord, sans laquelle il est incapable d'effectuer cette appréciation, *fiqh* ; la mémoire de ces *arzâq*, la science, *'ilm*, des notions révélées. Il doit rejeter de son cœur d'autres *arzâq* nuisibles, le penchant égoïste, *hamm*, *żann*, *shakk*, la suggestion satanique, *waswasah* (2), qui obscurcissent la vision de son cœur, le maintiennent dans l'ignorance, *jahl*, l'empêchent d'écouter l'avertissement divin, *'ibrah* (3), *ilhâm* (4), notifiant au croyant la qualification légale des *arzâq* qu'il reçoit, discernant le « bon » du « mauvais ».

Ces « ressources » intérieures de l'homme sont choses momentanées (5), adventices, inassimilables, comme les extérieures ; elles n'appartiennent à son cœur que par attribution arbitraire, tout au plus usufruit habituel, il n'y a pas naturellement droit.

En résumé, le Qor'ân fait du cœur le principe de la science et de la conscience (6) : comme rien ne « retient » en lui la dissipation irréversible et irrémédiable de ses ressources (gestes, sensations), l'homme ne peut se ressaisir qu'au dedans de soi-même, en son *taqlîb*, dans son cœur (7) ; ce

(1) Par emprise du dehors, *Waḥy* (Qor. LXVIII, 1-2).

(2) Qui « circule » en nous comme le sang (ḥadith célèbre ; Râghib pâshâ, *safînah*, 272). Sur *fiqh*, Qor. XVII, 46-47.

(3) Qor. III, 11 ; XII, 111 ; LXXIX, 26.

(4) Voix du bon ange, selon Khafâjî (*sharḥ al shifâ*, IV, 584).

(5) Dieu les change à son gré : ḥadîth « *Yâ Moqallib al qoloûb* ! »

(6) Lieu d'union sacramentelle entre le corps et l'âme, point d'insertion du spirituel dans le temporel.

(7) Au rebours des émotions charnelles qui ont leur contre-coup situé par tous les romans d'auteurs musulmans dans le foie et la bile (cfr. ici, p. 178 n. 2). — Qor. XXIV, 37.

continuel rebroussement « sur place », cet incessant retour au temps 1, lui donne un point de départ fixe pour la construction de son unité mentale ; cette inversion de sens perpétuellement réalisée lui sonne le rythme qui mesure, avec sa respiration, son temps ; lui déroule la trame historique où tisser son dessein personnel, l'étoffe de sa vie consciente.

Le cœur, selon les données coraniques, retient (*yadhkor*), connaît (*ya'qil*) et accepte (*'orf*) directement les notions qui lui sont communiquées, sans qu'aucune distinction bien nette apparaisse entre des « facultés » (1). Il y en a seulement une ébauche à propos des résultats des « maladies » qui altèrent l'acte de foi : manque de la mémoire (*ghaflah*, opp. : *dhikr*), erreur de l'intelligence (*shirk*, opp. : *tawḥîd*), duplicité de la volonté (*riyâ*, opp. : *ikhlâṣ*) (2). Ce qu'on peut dire, c'est que le Qor'ân pose le problème fondamental de la « science des cœurs », la purification de l'acte de foi (3).

b) *Les théories contemporaines.*

Les Khârijites, suivis en cela par Jahm d'une part, et par les Żâhirites, et de nombreux *moḥaddithoûn* de l'autre, — considèrent que la « science des cœurs » est incertaine et inutile. Les qualifications légales s'appliquant uniquement aux gestes externes du corps, aux conséquences sociales de nos actes, — il suffit d'étudier nos *arzâq* du dehors, selon le témoignage de nos sens (prière vocale, jeûne, infractions ou aveux publics). Car, pour les *arzâq* intérieurs (du cœur :

(1) Les actes sont constamment désignés par des verbes sous forme personnelle, non par des noms d'action.

(2) Maladies du *dhikr* : *hawä*, *fitnah* ; du *fikr* : *makr*, *wahm* ; de la *niyah* : *shakk*, *ra'î*.

(3) Traité par Ḥasan Baṣrî (ap. Tirmidhî, *'ilal*, 162ª ; cfr. les chapitres sur le « scrupule » matériel, chez des imâmites comme Ṭabaṭabâ'î, *'orwat wothqä*, Bagdad, 1328, 331-363). Et Ibn 'Iyâḍ (ap Tahânawî, s. v. KHLÂṢ).

connaissances, vertus), Dieu, qui nous les concède et nous les retire à sa guise, comme les autres, et sans qu'ils nous transforment, — ne leur attache pas de qualifications légales précises dans le Qor'ân.

Cette théorie simpliste et commode fut contredite dès le début par les études expérimentales des grammairiens (1) ; en enregistrant l'usage, ils constatèrent l'existence de deux séries différentes de verbes : *verbes de sens*, *af'âl al ḥiss*, comme « voir, entendre » ; et *verbes de cœur*, *af'âl al qoloûb* ; se divisant eux-mêmes en verbes *d'opinion ou certitude* (*shakk wa yaqîn*) qui évaluent le degré de réalité de nos actions, — et verbes *conversifs ou factitifs* (*taḥwîl wa taṣyîr*) (2), qui instituent pour nos actions des changements de qualification, « du dedans », hors du temps et de l'espace.

Et donc, puisque sans les « ressources » du cœur, l'homme est incapable d'évaluer (ou définir) et de qualifier (ou choisir) ses « ressources » externes, — il doit, s'il veut obéir à la Loi, étudier d'abord ce qui se passe en son cœur. Telle est la théorie de Ḥodhayfah (+ 36/656) (3), que Ḥasan Baṣrî reprit et précisa.

Deux courants dominèrent, parmi les élèves de Ḥasan Baṣrî : les uns, les *mo'tazilites*, admettent bien la « science des cœurs », — mais en l'intellectualisant. Les principes de la religion, *oṣoûl al dîn*, sont les « actes des cœurs » (4), — étudiés comme les déterminations d'une raison laissée par Dieu absolument libre et sans entraves « au dedans ». Tandis que les modalités externes du culte, les gestes des membres

(1) Voir Howell, *l. c.* ; Ibn Malik, *alfîyah*, etc.

(2) Comme « faire, instituer, appeler, nommer ».

(3) Etudes des *imperfections* dans les actes du culte.

(4) A'mâl al *qoloûb* (opp. aux a'mâl al *jawâriḥ*) selon 'Amr-ibn-'Obayd (Goldziher, éd. du *Mostažhirî*, 109) et 'Allâf (*farq*, 110). Comp. la liste de leurs *oṣoûl* (Mas'oûdî, *moroûj*, VI, 20) avec celles des ṣoûfis (Sarrâj, *loma'*, 337).

(prière, jeûne, etc.), n'en sont que les *applications*, *foroû'*, discutables (1) et secondaires. Les mo'tazilites réduisent donc tous les « actes des cœurs » au seul travail de la pensée ; dont : le but est la perception vide de l'Unité divine, *tawḥîd*,— l'origine est la liberté laissée à l'intellect par la Justice divine, *'adl* —, et le lieu est l'état de suspens (*bayn*) où la pensée se place dans l'alternative entre les deux motifs suggérés, *khâṭirân*. L'étude des deux *khâṭir* (2), ou suggestions instantanées, fut poussée très loin. Naẓẓâm, étudiant le dilemme de la délibération, suspend la pensée en équilibre entre la suggestion qui pousse à l'action, *khâṭir iqdâm*, et celle qui en dissuade et retient, *khâṭir kaff* (3). Pour lui, d'ailleurs, la pensée les domine et maîtrise tous deux. Bishr, moins convaincu de l'autonomie plénière de la pensée, attribue les deux *khâṭir* au démon.

L'autre groupe des élèves de *Ḥasan Baṣrî*, les mystiques (*ṣoûfîs*) (4), suivant l'action divine jusqu'au fond même de leur travail de pensée, revisèrent le vocabulaire mo'tazilite. Le dilemme de la délibération se pose chez eux comme l'alternative morale entre le « premier mouvement » et le « second ». Lequel des deux faut-il suivre (5) ? Jonayd, pensant à la prémotion de la grâce, dit que l'on doit suivre toujours le premier mouvement ; Ibn'Aṭâ, par humilité et défiance de la chair, dit : le second, car la grâce divine ne

(1) Car ils ne sont pas libres, dépendent au dehors, de Dieu et d'autrui.

(2) Pl. *khawâṭir*, syn. *hâjis*, *qâdiḥ*, *lammah*. Provenant de Dieu ou d'un bon ange, *ilhâm* ; du démon, *waswasah*, ou de l'égoïsme de l'âme elle-même, *ḥadîth al nafs* ; de la raison (cfr. Sohrawardî, *'awârif*, IV, 184 seq. ; Kîlânî, *ghonyah*, I, 89-90 ; Makkî, *qoût*, I, 129). Les mo'tazilites niaient l'efficacité de la *waswasah*, et la possession (Nasafî, *baḥr al kalâm*, 63). Cfr. Aswârî, ap. Shahr. I. 74.

(3) Ap Ash'arî, ms. Paris, 1453, f. 142b ; cfr. Akhb., 34-35. Sh. I, 68.

(4) Voir *Essai*.

(5) Cela prouve bien qu'ils n'étaient pas arrivés à l'union mystique.

se détruit pas elle-même, — mais a augmenté de force lorsqu'elle nous présente le « second mouvement » après le « premier ». Ibn Khafîf, par occasionnalisme, dira que les deux khâṭir opposés, venant tous deux de Dieu, sont également acceptables. Al Ḥallâj le premier, rejetant la position mo'tazilite du dilemme, dit que la grâce quand elle nous a sanctifiés ne nous place plus dans l'alternative, — et que le *khâṭir al Ḥaqq*, la « suggestion véridique », se présente sans contrepoids à la pensée : « c'est celle devant laquelle aucun doute ne s'élève ». « Dieu protège la conscience du sage, afin que seule la *suggestion véridique* y soit conçue, *yasnaḥ fîhi* » (1).

Les mystiques, d'ailleurs, constatèrent que, contrairement à la thèse fondamentale des *motakallimoûn*, énonçant que tous les *arzâq* étant des « accidents », sont instantanés et ne durent pas (2), certaines suggestions persistaient et duraient. Ils appelèrent le *khâṭir* qui persiste, *qaṣd*, but, — *fâ'idah*, avis profitable (3), — *laṭîfah*, grâce. Ils se trouvèrent ainsi amenés à définir certains « états » psychologiques permanents, *aḥwâl* (sing. *ḥâl*) : des stades, *karrât*, — des stations, *maqâmât*, périodes parfois assez longues où l'action répétée des mêmes suggestions transforme, de façon passagère ou définitive, le cœur du croyant. C'est la question des « connaissances », des « vertus », des « dons » personnels à tel ou tel : *riḍâ*, *taslîm* (ou *tawakkol*), *ṣabr* (4); *khawf*, *ḥayâ* ; *wara'*, *faqr*, *ḥozn*, *ghorbah*, *balâ*, *ḥobb* (5).

(1) Ap. Sol. *ṭabaqât* ; Qosh. 167 ; et in Qor. L, 36.

(2) Cfr. *infrà*.

(3) Pl. *fawâ'id* : syn. *wâridât*.

(4) Telles sont les trois premières bases de la Sonnah selon Ibn' 'Oyaynah, Wâqidî et Ibn 'Okkâshah, — et d'après Ibn Ḥanbal (ap. Malaṭî, *tanbih*, f. 28, 29, 368, 374). Gholâm Khalîl dit : *îkhlâṣ*, *riḍâ*, *ṣabr* (ap. *sharh al sonnah*, ms. majm. Zah. 13) ; Moḥâsibî préférait : *ṣabr*, *riḍâ*, *shokr* (*waṣâyâ*, f. 2[b]) .

(5) Cfr. *Essai*. Jonayd en admet huit : sakhâ, riḍâ, ṣabr, ishârah, ghorbah, labs al ṣoûf, siyâḥah, faqr (Hojwîrî, *kashf*, 39).

Réagissant contre l'influence mo'tazilite qui leur avait fait considérer au début les *aḥwâl* comme de simples « ressources » adventices, surajoutées au cœur du dehors (1), — les ṣoûfîs établirent, avec Moḥâsibî, qu'ils y étaient insinués du dedans par une inspiration divine (2), pour transfigurer réellement le cœur (*taṣarrof*), en transformant chacun de ses actes, dirigeant leur genèse elle-même (3). Il s'ensuivait que ces « aḥwâl » étant des moyens divins employés par la grâce, à son heure, pour agir sur les cœurs, le but final d'une règle de vie mystique ne pouvait être la possession spéciale de tel ou tel état, mais une disposition générale du cœur à rester malléable, constamment, à travers la succession de ces états (4) ; qu'il ne fallait pas s'attarder à comparer leurs mérites respectifs, ni à s'attacher comme à une fin à tel ou tel de ces moyens de la grâce.

c) *Doctrine hallagienne : le* shâhid.

C'est ce qu'al Ḥallâj affirme et développe avec insistance. Fidèle aux données coraniques, — il sépare fortement l'action divine elle-même des prises diverses qu'elle exerce sur le cœur. Il ne refuse pas *à priori*, comme Jonayd et les *motakallimoûn*, toute réalité aux « états » mystiques (5) ; il admet qu'il peut être utile au débutant de les considérer, —

(1) Conquises à force d'ascèse.

(2) Méthode de causalité appliquée là, comme en médecine, alchimie, logique, à la même époque (cfr. Hojwîrî, *kashf*, ms. Paris, Supp. pers. 1086, f. 99[a]).

(3) Genèse de l'acte selon Tostarî : hâjis (= nîyah), hamm, 'azm, irâdah, qaṣd (Ibn 'Arabî, *fotoûḥât*, I, 238) ; Allah qiblat al nîyah, al nîyah qiblat al qalb, al qalb qiblat al badan (Sh. I, 76) ; selon Makkî (*qoût*, I, 127) : himmah, khaṭrah, waswasah, nîyah, 'aqd (iṣrâr), 'azm, sa'ä ; selon Ghazâlî (*iḥyâ*, III, 31) : khâṭir, mayl al ṭab', 'aqd (i'tiqâd), qaṣd.

(4) Moḥâsibî, *waṣâyâ*, ms. Londres Or. 7900, f. 2[b].

(5) Cfr. ici, p. 60.

mais il lui interdit de se complaire en leur beauté, car ils ne lui appartiennent pas ; ce sont des étapes transitoires, des moyens de la grâce, non pas la source même de la grâce. Il préfère ne retenir de ces états que les grâces actuelles renouvelées qui les font durer, les touches divines, *ṭawâli'*, *bawâdî* ; il les appelle *dawâ'î*, « appels » (de Dieu), *shawâhid* (1), « attestations » incessantes qui sollicitent le cœur à passer outre, à aspirer à Dieu par des aspirations, *arwâḥ*, *anfâs* ; en se dépouillant de ces états eux-mêmes, en se dénudant de plus en plus, pour joindre Dieu qui est là et qui l'appelle.

L'important pour lui n'est donc pas de s'attarder aux états mystiques, ni aux transformations sensibles qu'ils opèrent en nous, mais de se mettre au pas de leur rythme, pour marcher au travers, sans arrêt, « sans dévier » (2), jusqu'à Dieu seul.

Se détacher des œuvres que l'on fait, pour s'attacher à Celui pour qui on les fait (3) ; aller des vertus qu'on reçoit à Celui qui les donne. Il applique cette doctrine avec grande fermeté, notamment pour l'extase, *wajd*, phénomène complexe. Il se refuse à goûter une secrète délectation de l'âme, un rêve solitaire, un loisir d'aimer Dieu hors de la vie réelle. Il estime que le ravissement, *iṣṭilâm*, est une purification et non une destruction de la mémoire (4) ; que l'illumination, *tajallî*, est une transfiguration (5) et non un stupéfiement aveuglant de l'intelligence ; que la ligature, *iḍṭirâr*, est un exaucement et non une désorientation (6) de la volonté.

(1) Ou *shohoûd* ; sg. *shâhid*. Le mot est coranique (XII, 26 ; XLVI, 9) ; vise une fois Gabriel et trois fois Moḥammad. En grammaire, *shâhid* c'est l'exemple catégorique, qui fait *constater* la règle (opp. *mithâl*).

(2) *Lâ ta'roj* (Ne dévie pas).

(3) Sol. *ṭabaqât* : al Ma'moûl laho.

(4) Contre Fâris (cfr. ici, p 337, n. 7) qui minimise cette donnée.

(5) Alternant avec des moments d'obscurité, *istitâr* ; par éducation progressive (*tarbiyah*) (cfr. ici, p. 123).

(6) Comme l'*ibâḥah* suspecte, prêchée par d'autres (cfr. Malaṭî,

Mais, au fond de toute extase, comme de toute action, il ne veut voir que *Celui pour qui il est lié* (1), *qui extasie*, *man fî'l wajdi Mawjoûd* (2) ; — Dieu, qui, d'extase en extase, ne cesse de le rapprocher de Lui.

Voici ce qu'il dit des *dawâ'î*, appels divins (3) :

« L'appel de la foi (*'îmân*) appelle à marcher droit. L'appel de la soumission à la loi (*islâm*) appelle à se donner. L'appel du bienfait gratuit (*iḥsân*) appelle à la contemplation.

« L'appel de l'entendement (*fahm*) appelle à regarder davantage (4). L'appel de la raison (*'aql*) appelle à goûter. L'appel de la science (*'ilm*) appelle à écouter. L'appel de la sagesse (*ma'rifah*) appelle à la détente et à la paix. L'appel de l'âme (*nafs*) appelle à servir Dieu. L'appel de l'abandon à Dieu (*tawakkol*) appelle à avoir confiance. L'appel de la crainte (*khawf*) appelle à trembler. L'appel de l'espoir (*rajâ*) appelle à se pacifier (*ṭoma'nînah*).

« L'appel de l'amour (*maḥabbah*) appelle au désir (*shawq*), l'appel du désir au ravissement (*walah*), et l'appel du ravissement appelle en Dieu (*Allah*) ! (5). Quant à ceux qui ne ressentent pas d'incitation intérieure répondant à cet appel, — leur attente sera frustrée ; ils perdent leur temps dans les déserts de l'égarement : ce sont ceux dont Dieu ne fait pas cas. »

tanbîh wa radd... : extr. de Khashîsh al Nisâ'î (+ 253/867), *istiqâmah wa radd...*, s. v. *Roûḥaniyoûn*).

(1) Baqlî, in Qor. XXVII, 63. Cfr. Sol. in Qor. X, 33.

(2) Ms. Londres 888, f. 327[a].

(3) Ap. Solamî, *jawâmi'*, ms. Laléli, f. 167[a-b].

(4) La *ziyâdah*, c'est la vision béatifique (cfr. *infrà*, chap. XII-IV).

(5) C'est une mise au point dynamique et un regroupement du symbole attribué à l'imâm Ja'far (Baqlî, *tafsîr*, ms. Berlin, f° 272[a]) et imité par Ibn 'Aṭâ, des *XII mansions zodiacales* parcourues par le cœur gravitant autour de la vision de Dieu, qui reste inaccessible : *'îmân*, *ma'rifah*, *'aql*, *nafs*, *islâm*, *iḥsân*, *tawakkol*, *khawf*, *rajâ*, *maḥabbah*, *shawq*, *walah* (fîhâ ṣalâḥ al nafs) (cfr. Ibn 'Âṭâ, ap. Baqlî, *id.*, f. 265[a]).

La doctrine d'al Ḥallâj sur les *shawâhid*, preuves divines, et les *arwâḥ*, aspirations divines, — a suscité des discussions qu'il faut examiner.

Il s'agit ici, en effet, de surprendre, sous l' « état » mystique, sous toute grâce conférée, le secret mouvement divin qui l'anime, le battement perpétuel d'amour qui en est l'essence et la source : mouvement à deux temps, *shâhid*, la preuve d'amour, venant de Dieu au cœur, et *roûḥ*, l'aspiration, revenant du cœur à Dieu. Sont-ce là choses créées ?

Aboû'Amr al Dimishqî (+ 320/932) (1) dénonça aux *foqahâ* l'opinion de certains contemporains, partisans de cette terminologie hallagienne (2), enseignant que *shawâhid* et *arwâḥ* étaient prééternelles (*taqaddom*), donc increées.

De fait, ces termes nous mènent au seuil de la consommation de l'union transformante, dans la doctrine d'al Ḥallâj. Et ses œuvres en prose (3), et surtout en vers (4), unissent, par une identification souvent totale, la personnalité défail-

(1) Ap. Ibn Faḍl Allah, *masâlik*, t. VII, s. v. — Solamî le suit en ses *ghalaṭât*, f. 77ª : ne pas confondre l'omnipotence divine avec ses manifestations.

(2) On les nomme *qâ'iloûn bi'l shâhid* (Qoshayrî, *risâlah* 217 (pénult.).

(3) Cfr. *suprà*, p. 258, 298. J'ai tantôt traduit par « témoignages », tantôt par « témoins » ou « grâces » (textes d'Ibn Ghâlib, de Ḥamd). La récension atténuée de la prière de la dernière veillée exténue volontairement le mot « shâhid » — *labs shawâhid al Ḥaqq* (in Sol. tafs. LXIV, 3 : cfr. XIX, 57, XXXVI, 82 (*nasab* avec Dieu) ; LXVIII, 4 ; XXXIII, 72 ; LXXXIV, 52 ; LXXXII, 8 ; Taw. III, 11). Taw. 192, l. 2 ; Shath. f. 127.

(4) Cfr. *Lam yaḳqa* (noûnîyah, 3ᵉ vers), *Na'ma'l i'ânati* (hâ'iyah, 4ᵉ vers). Et ici, p. 524 : *A anta am ana'*... Rappelons les deux récensions du premier vers récité à la dernière veillée (cfr. *suprà*, p. 298) : *warâ'al ḥashâbili awfä shâhidi'lqidami*, « au delà des générations, en fidèle Témoin de l'Eternité (uni à l'Eternel) » ; et *fîmâ warâ'al ḥaythi yalqä shâhida'lqidami* (Sarrâj, *loma'*, 248), dans l'au-delà du « jusqu'à », il rejoint le « Témoin de l'Eternité » (deuxième hémistiche).

lante et créée du saint (1), avec cette « Preuve d'amour » et cette « Aspiration d'amour » préméditées pour lui et réalisées en lui par l'éternel Aimé.

IV

Les conclusions : les degrés de la présence divine dans l'âme et l'union transformante.

a) *Les données coraniques utilisées.*

Le Qor'ân marque très fortement l'hiatus incommensurable qui sépare la créature humaine de l'essence divine ; il dénonce en particulier l'illusion impie de certains Israélites et de certains Chrétiens (2) qui croient Dieu obligé de sauver certaines familles humaines en bloc, et il rejette leur théorie par trop rassurante de l'*adoption charnelle* (3), par laquelle Dieu serait tenu *à priori* de choyer comme ses propres fils les enfants, circoncis ou baptisés, des parents qui ont cru en Lui (4) ; l'élection, en réalité, est une intention particulière prééternelle, un privilège personnel, intransmissible (5). Mais, quoi qu'on en ait dit, l'idée d'une union mystique,

(1) Il devient le Témoin actuel de Dieu, *shâhid ânî* (cfr. *suprà*, p. 297). Fâris est le seul à le suivre en cela. Wâsitî nie que Dieu soit vraiment témoignable, *mashhoûd*, par une créature particulière (Baqlî, in Qor. II, 26, LXXXV, 3). Cfr. Ibn Yazdanyâr (ap. Qosh. 167, en bas).

(2) Qor. IX, 30, XIX, 90-93, etc. Comp. avec XXXIII, 40.

(3) *Ittikhâdh al ibn*, adoptianisme charnel (fils) : opp. à *ittikhâdh al khalîl*, adoption en l'Esprit (ami). cfr. Qor. II, 132 (sibghah).

(4) C'est une impiété de dire Jésus fils de Dieu *parce que* « fils de Marie » (croyante et vierge), *selon la chair*. Dieu ne peut « prendre » une personne humaine déjà existante pour *fils* ; mais pour *ami* (*ittikhâdh* : Qor. IV, 124), si ; et de toute éternité. Le Qor'ân ne considère pas en Jésus le mystère de l'union hypostatique ; mais seulement la réalisation de l'union mystique ; et ce qu'il nie, c'est qu'elle dépende d'une adoption divine *selon la chair* (Comp. Qor. XLIII, 81 à LXXII, 3), cfr. Gen. XVII, 21 ; XXI, 10.

(5) Comme l'âme.

entre l'âme humaine et son Créateur, n'est pas entièrement absente du Qor'ân.

Dieu, qui est incessamment présent dans les choses matérielles par son acte essentiel de Créateur souverain (*khâliq*), par sa toute-puissance judiciaire (*ḥâkim*), et par sa science exhaustive (*'âlim*) (Qor. XXXIX, 47), — s'est plu à se manifester également dans l'homme sous une autre modalité (1) : en lui faisant part de son commandement (*amr*) par sa parole (*kalimah*), énoncée sous une forme articulée : attention particulière et spéciale de sa providence (*râziq*).

Cette modalité éminente de la présence divine, qui met l'homme à part des autres créatures, — c'est la communication d'une *parole* (2) : premier renouvellement (3), intelligible cette fois, de l'impulsion créatrice, *kon* ! suggestion de foi traversant le cœur comme un éclair ; Dieu l'y fait jaillir, soudaine, intense, irrécusable et brève : comme l'étincelle tirée d'un silex qu'on choque.

Si, pour la plupart des cœurs humains, la visitation de la parole divine, cette illumination victorieuse qui déclenche la foi, reste un phénomène sans lendemain, un miracle instantané, une grâce actuelle, — qui n'interrompt que pour un moment l'inconstance des oscillations du cœur, l'incohérence de ses désirs (4) ; — si, chez la plupart des hommes, enclins au mensonge, il y a généralement contradiction, divorce, entre la langue et le cœur, entre les mots extérieurs que Dieu laisse articuler à leur langue, et les paroles intérieures que, par la foi, Dieu dicte à leur cœur ; le Qor'ân fait

(1) Qui prépare la dernière modalité, la plus intime : celle de sa présence en lui par la grâce.

(2) Constante dans le cas de Jésus.

(3) Le second sera la résurrection.

(4) Doctrine de Ḥodhayfah (Hanbal, V, 395) : « le cœur est une main ouverte » (ap. Sobkî, IV, 171).

entrevoir, au delà de la religion naturelle qu'il codifie, dans un clair obscur mystérieux, les vrais croyants, les élus immortellement vivants (1), ceux qui ont écouté et reçu la parole d'un cœur attentif et paisible, bon et parfait. « Bienheureux (*ṭoûbä lahom*) ceux qui croient, *et accomplissent les œuvres de miséricorde* » (2). Leur foi n'est pas une mémoire morte de la grâce passée, une froide intellection de l'illumination qui n'est plus. Leur cœur, resté fidèle et consentant, se tient prêt à recevoir de nouveau la visitation divine, résolu qu'il est à répondre de bon gré à toute nouvelle incitation, constamment docile au commandement divin éventuel. Ils restent constamment « rapprochés » de Dieu (*moqarraboûn*) (3) : aussi peuvent-ils transmettre à autrui la Parole comme l'Ange lui-même, au nom de Dieu, « *bismillah* ».

Dieu, à qui « ils plaisent » (4) les fait participer, confidemment (*inbâ'*), à Son mystère essentiel (*al Ghayb*) (5) ; mystère ignoré des Anges et de Moḥammad, qui recommande instamment aux fidèles d'y croire, d'en avoir une crainte révérente, *khashyah*, du fond du cœur (6).

Cette pleine floraison de la présence divine dans l'homme par la grâce habituelle s'appelle dans le Qor'ân *ṭoma'nînah* (7), pacification de l'âme, — ou *riḍâ*, satisfaction (mu-

(1) III, 163.

(2) XIII, 28 : « alladhîna âmanoû', *wa 'amaloû' al ṣâliḥât* » (clausule répétée cinquante fois dans le Qor'ân). « Ṭoûbä » est le mot des Béatitudes évangéliques (Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 262 ; Asin, *logia D. Jesu*, 20, 56, 57, 92).

(3) Qor. III, 40, IV, 170, etc. Et le fameux « lâ khawf 'alayhim wa lâ hom yaḥzanoûn » (II, 36 et dix autres versets). = *ahl al A'râf.*

(4) LXXII, 26. 27 ; cfr. V, 119, LVII, 27, etc.

(5) XXVII, 66 ; VI, 59 ; et l'expression : 'âlim al Ghayb wa'l shahâdah.

(6) XXXIV, 13 ; VI, 50, VII, 188 (cfr. XI, 33) ; XI, 51 ; XXI, 50 ; XXXVI, 10 ; L, 32.

(7) voir Qor'ân, sub radice « ṬMN ».

tuelle, de Dieu et de l'âme). Il ne faut pas la confondre (1) avec la foi, *'imân*, qui en est la racine (2), — car tous les croyants n'ont pas cette plénitude de ferveur, ne retiennent pas cette permanence de la grâce en eux.

Le Qor'ân laisse même entendre (3) que ce n'est pas seulement la fidélité de la mémoire au texte, ni l'adhésion de l'intelligence à l'idée qui disposent le croyant à goûter cet épanouissement de sa foi ; il lui faut s'asservir tout entier à une certaine discipline de vie, — se soumettre à un entraînement, exercer et assouplir sa volonté, la tenir en haleine, pour obéir de suite au commandement, dès qu'il l'entendra : rendre à Dieu un *culte* fervent.

Le lecteur attentif du Qor'ân retrouve là, comme un rudiment du principe des ascèses hébraïque et chrétienne. Pour que la sagesse divine, qui s'est fait entendre intelligiblement dans le cœur, fasse d'un homme son interprète, prenne en lui sa demeure, et puisse être exprimée sans déformation par sa langue, il faut que cet homme *jeûne*, *veille* et *prie*. Qu'il jeûne, d'abord (4) ; afin de parler désormais non de l'abondance du ventre (5), mais de l'abondance du cœur. Notre

(1) Ma'roûf Karkhî l'a bien notée cette différence. « Faire mémoire des saints procure la *raḥmah*, faire mémoire du Seigneur procure la *ṭoma'nînah* » (ap. *Ḥilyah*, s. v.).

(2) Ni avec la *sakînah* qui est une sorte de protection extérieure, de sécurité garantie.

(3) IX, 72, XXII, 38, etc., versets sur les « mottaqîn ».

(4) Ce qui lève du cœur les quatre voiles (Ḥasan, ap. Tirmidhî, *'ilal*, 207-209).

(5) Cfr. critique de Ḥasan Baṣrî sur la *taqiyah* de l'imâm Bâqir : « Ceux qui font de la science un secret initiatique, le vent de leur ventre empuantira l'enfer pour ceux qui y entreront ! » (Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 170. Cfr. Luc VI, 45, Matth. XV, 18). Cette image est reprise par Ḥallâj : « L'énonciation est comme un vomissement : *al 'ibârah qay'* : comme pour le repas, c'est ce qui n'est pas bon (ou qui dépasse les forces) pour la nature qui est restitué » (ap. Kalâbâdhî, *ta'arrof*). cfr. Asin, *Logia D. Jesu*, n. 8 ; et biogr. de Marîsî in Tagrib.

bouche, par où entrent les aliments, et par où sortent les paroles, n'est sincère que si nous l'avons maîtrisée dans ses appétits, par le jeûne. Il ne peut y avoir identité entre ce que Dieu fait entendre au cœur et ce que la langue humaine profère que si l'appétit de la chair est parfaitement dompté. Pour dire la vérité, exprimer exactement la parole divine, il ne faut pas seulement une mémoire précise des mots, un jugement sensé de leurs acceptions, mais un contrôle sérieux et effectif des membres par la volonté : une *discipline d'ascèse*, qui, en dressant le corps (1), finit par contenir le cœur et ses élans.

Tel est le sens définitif de certaines prescriptions cultuelles, obligatoires ou facultatives, de l'Islam primitif ; jeûne annuel du mois de *Ramaḍân* (2) ; interdiction des boissons enivrantes (*khamr*) ; prières nocturnes (*tahajjod*).

Ni l'hygiène, ni la gymnastique, ni les tabous invoqués par d'ingénieux exégètes ne rendent complètement compte de ces règles de vie préconisées dès Moḥammad ; certes, le but primordial de leur institution a été de sauvegarder pour le bien général la discipline extérieure du culte ; mais ils peuvent aussi disposer certains croyants à désirer vivre dans un état de paix, de grâce, avec Dieu : *ṭoma'nînah* (3), *riḍâ* (4) ; s'ils y sont appelés.

Comment arriver effectivement à cet état ? Le Qor'ân n'a

(1) Tuer ce à quoi l'on tient le plus, ses parents idolâtres, soi-même (Qor. II, 51).

(2) Institué expressément en souvenir de la révélation du Qor'ân. L'unanimité des mystiques musulmans, anciens et modernes, pratique en outre le jeûne total des « 40 jours de solitude », *khalwat al arba'în* (Tostarî, ap. Sohrawardî, *'awârif*, II, 165) pour obtenir la Sagesse (cfr. Jésus au désert de la Quarantaine. Et Moïse : cfr. Kîlânî, ap. *bahjah*, 53). cfr. Taw III, 1.

(3) Qor. II, 262 ; III, 122 ; IV, 104 ; V, 113 ; VIII, 10 ; XIII, 28 ; XVI, 108 ; XVII, 97 ; XXII, 11.

(4) Qor. X, 7 ; LXXXIX, 27.

pas pour but d'enseigner les voies pour y atteindre. Il définit que seule, *l'assistance de l'Esprit* (*Saint*), *ta'yîd al Roûḥ* (*al Qodos*) (1), y amène ; et il fait dire à Moḥammad, laconiquement, que cette mission de l'Esprit auprès de certains est un fait surnaturel, un secret divin. « Dis : L'Esprit procède du Commandement de Dieu » (2).

Cette réponse coranique célèbre n'est pas une manière d'éluder la question (3) ; elle établit qu'il y a, chez ces élus, connexion intime entre la pratique des Commandements et l'assistance de l'Esprit ; que l'Esprit seul peut transmettre intacte, de leur cœur à leurs lèvres, la parole divine.

Les récits du Qor'ân donnent un certain nombre d'exemples de cette « assistance de l'Esprit » ; tantôt extérieure, limitée à la transmission correcte d'avertissements prophétiques, tantôt intérieure, aussi étendue à tous les actes de la langue et du cœur. Le premier type est représenté par *Adam*, à qui Dieu communique la « science des noms », — *Moïse*, et *Moḥammad*, à qui Dieu dicte la loi d'obéissance (4) dans une suite d'événements parallèles, les deux visions (5), leur confirmation miraculeuse (6), et le « dilatement de la poitrine » (7).

Le second type est représenté par *Abraham*, de qui Dieu fait son ami (8), — *Job*, *al Khiḍr* (le compagnon de Moïse),

(1) Qor. II, 81, 254, V, 109 ; et IX, 40, LVIII, 22 où l'épithète *qodos* manque.

(2) Qor. XVII, 87 : on traduit souvent : « L'Esprit ? C'est l'affaire de Dieu. » Cette traduction est insuffisante.

(3) Comme l'a dit, par dérision, la *risâlah* d''Obaydallâh (Baghdâdî, *farq*, 281) sur les « Trois Imposteurs ».

(4) Qor XLII, 52.

(5) Qor. XX, 37 = LIII, 13.

(6) Qor. XX, 24 = LIII, 18 ; XVII, 1 (cfr. LXXIX, 20). cfr. *suprà*.

(7) Qor. XX, 26 = XCIV, 1.

(8) Dieu, en demandant à Abraham d'immoler son fils « l'a trans-

et *Jésus*, le seul qui dialogue publiquement avec Dieu sur ses intentions, et parle à la première personne de sa vocation (1), dans le Qor'ân. Nous verrons plus loin (2) comment les exégètes musulmans ont essayé de grouper ces exemples divers suivant une théorie cohérente.

Retenons donc du Qor'ân que : par là-même que Dieu a donné à l'homme le langage, et s'en est servi pour lui communiquer certains de ses commandements, — par là-même que le Qor'ân subsiste, attestant, à chaque musulman, la réalité de cette communication, il y a, en Islam, un rudiment de culte susceptible d'unir l'homme à Dieu : une psalmodie ; la récitation du Qor'ân.

b) *Les solutions minimistes du problème.*

Nous avons le devoir de constater ici qu'un très grand nombre de docteurs, tant sunnites que shî'ites, surtout parmi les jurisconsultes et les théologiens, se sont bornés à donner, pour le problème de l'accord entre la langue et le cœur, des solutions négatives ; se contentant d'enseigner aux cœurs musulmans le culte d'une foi morte ; de saturer la mémoire d'un respect littéral, du texte des prescriptions légales quand ils étaient des jurisconsultes (*foqahâ*), de repaître l'intelligence d'évidences idéales, de définitions dogmatiques purement virtuelles, quand ils étaient des théologiens (*motakallimoûn*).

Les théologiens mo'tazilites, avec un certain simplisme, considèrent qu'il suffit, pour mettre d'accord *ipso facto* son

porté hors de la condition charnelle, en une autre condition, par cette demande d'effacer de sa conscience tout autre amour que le Sien » (Wâsiṭî, ap. Baqlî, *tafs.* t. II, p. 178).

(1) Baqlî, *tafsîr* de XIX, 34-V, 116 ; Hazm, III, 64-77 ; Ibn 'Arabî, *foṣoûs*, 256-257 ; et *fotoûḥât*, IV, 215 ; III, 299, 311.

(2) Ici, chap. XII-v.

cœur avec sa langue, de faire libre usage de sa raison : sans assistance divine spéciale (1).

Les autres théologiens, comme les jurisconsultes, admettent que seule une intervention de la grâce permet cet accord. Mais ils en font un miracle inintelligible, et que Dieu ne permet pas de scruter. Qu'il y ait des saints, dociles aux commandements, parfaitement perméables à la Parole divine, que leurs lèvres restituent telle que leurs cœurs la conçurent, soit ; mais ce sont des cas aberrants, miracles occasionnels, coïncidences surnaturelles ; des jeux du bon plaisir divin. Ils rappellent fortement que, puisqu'il n'y a pas d'enchaînement nécessaire entre causes secondes, il ne saurait y avoir de correspondance normale, naturelle, entre la langue et le cœur : l'homme est normalement menteur (2) ; le cœur, oscillant entre les doigts de Dieu, peut croire une chose, tandis que la langue en exprime une autre. Comme c'est Dieu seul qui déclenche, directement et séparément, l'audition dans le cœur (*taṣdîq*), l'articulation sur la langue (*iqrâr*), et le geste dans les membres (*'amal*), — c'est pour Lui seul qu'une correspondance pourrait exister, entre ces trois séries distinctes d'actes, discontinue ou permanente (3). Les croyants n'ont donc pas à se tourmenter de rechercher un accord entre leur cœur et leur langue. L'*'aql al qalb* ou *sakînah*, soumission du cœur, coexistait chez le Prophète (4) avec les suggestions sataniques, *waswasah*, qui faisaient fourcher sa langue ; inversement les professions de foi extérieures de l'hypocrite n'enlèvent pas le voile opaque (5) qui

(1) d'où : ri'âyat al aṣlaḥ lil 'aql, koll mojtahid moṣîb.

(2) Il ne *crée* qu'une chose : le mensonge, *ifk* (Qor. XXIX, 16).

(3) Et que l'on énumère comme des parcelles indépendantes (*Khaṣlât*) quand on définit l'acte de foi.

(4) 'Iyâḍ, *shifâ*, II, 88.

(5) *ṭab'* (Ash'arî, ms. Paris, 1453, f. 96[a]) (cfr. *suprà*, p. 478). Celui

couvre son cœur. Aussi ẓâhirites et ḥanbalites sont-ils d'accord (1) pour condamner le vers fameux du poète chrétien Ghiyâth al Akhṭal (+ 92/710), de la tribu de Taghlib :

Inna'l kalâma lafî'l foû'âd, wa'innamâ
Ja' ala'l lisâno 'alä'l foû'adi dalîlã
« La parole, certes, est dans le cœur, — et certainement
la langue indique ce qu'on a dans le cœur » (2).

Cette solution négative du problème s'est montrée inopérante. Dans la grande crise sociale que l'Islam naissant traversa entre la mort d''Othmân et la mort d''Alî, — les dissentiments et les guerres intestines ne provenaient ni d'un oubli du texte coranique, ni d'une inintelligence de ses prescriptions ; le corps social musulman souffrait d'un mal plus profond : sous l'union apparente des langues, il y avait la secrète désunion des cœurs (3) ; l'inconscience déloyale de certains croyants les poussait à mésuser hypocritement (4) des règles de vie coraniques. Et cette souffrance collective n'était guérissable qu'en faisant appel à un chef inspiré (5), ou à des croyants sincères, qui interpréteraient la Parole divine avec l'intention même que Dieu veut qu'on y mette, *hic et nunc*.

c) *Les théories de l'union transformante.*

La première théorie positive de la « divinisation » est celle

dont le cœur est « revoilé » par Dieu ne peut être *mokhliṣ*, selon 'Abd al wâḥid-ibn-Zayd et Bakr.

(1) Ibn Ḥazm, III, 218-219 ; et le hanbalite Ibn Monajjâ (ap. Sauvaire, *JAP*, nov. 1894, p. 480). Pour eux, vouloir faire correspondre logiquement nos gestes aux pensées qui nous sont suggérées, c'est tomber dans le piège de la ruse divine (*makr*). Et vouloir régler nos pensées sur nos attitudes extérieures, c'est se duper soi-même (*riyâ al nafs*).

(2) Cfr. Matth. XV, 18.

(3) Ruine du *ta'lîf al qoloûb*.

(4) *Nifâq* qu' 'Alî dut combattre (Shahrast. II, 25), « tandis que Moḥammad n'avait combattu que l'impiété avouée, *shirk* ».

(5) exégèse de Qor. XLIII, 27.

des *Imâmites* ; convaincus que le quatrième Khalife, 'Alî, à travers les variations de sa politique à l'égard des dissidents, avait été constamment guidé par une assistance surnaturelle, celle-là même que la communauté musulmane réclamait, pour discerner les hypocrites des gens sincères, — les Imâmites enseignent que l'assistance de l'Esprit saint (avec le droit de la conférer) est réservée à une lignée héréditaire de chefs non seulement infaillibles (*ta'lîm*), mais impeccables (*'iṣmah*). Gabriel en aurait averti Moḥammad. « Nul ne peut « *faire parvenir l'Esprit* » (1) que toi ou quelqu'un des tiens »; en suite de quoi Moḥammad renonça à prendre Aboû Bakr pour successeur et choisit 'Alî (2). Cette élection célèbre (3) est racontée dans le *ḥadîth al ghadîr* (4), où l'on voit 'Alî solennellement investi par Moḥammad de la « *ta'dîyat Roûḥ al qodos* ». Et chaque imâm en investira de même le successeur qu'il se choisit.

Muni de ce privilège, l'imâm peut communiquer le *ta'yîd al Roûḥ* à qui il veut, parmi les simples croyants ; au moyen d'une formule de *bénédiction* spéciale. C'est ainsi que Salmân, simple affranchi, fut appelé par Moḥammad à faire partie de « sa famille » (5) ; c'est ainsi qu'Hishâm, le premier théologien imâmite, fut « confirmé » par une bénédiction du VIe imâm, Ja'far (6).

Suivant les sectes, la schématisation théologique donnée

(1) *Ta'dîyat al Roûḥ.*

(2) Ibn al Nadîm, *fihrist*, ap. Houtsma, *WZKM*, IV, 226.

(3) Dont l'historicité, très discutée, n'est pas absolument controuvée (cfr. *infrà*, chap. XII-v).

(4) Admis par les sunnites Ṭabarî (+ 310/923 : *radd 'alä'l Ḥorqoûṣiyah* : 75 sources) et Mas'oûd-ibn-Nâṣir Sijistâni (*dirâyat « ḥadîth al wilâyah »* : 120 sources) (Kâshif al Ghiṭâ, *'ayn al mîzân*, Saïda, 1330, p. 8).

(5) *Salmân minnâ, ahl al Bayt* (Ibn 'Arabî, *fotoûḥât*, I, 219).

(6) Houtsma, *l. c.* — Cfr. Mottaqî, *kanz*, V, 165 ; *Tusy's list*, p. 233.

à ce dogme de la *ta'dîyah* (et du *ta'yîd*) a varié. Une première construction, celle des partisans de la précellence d'Alî (1), actuellement représentés par les *Noseïris*, peut se résumer ainsi. De la divinité (*lâhoût*), qui est le sens (*ma'nä*) ineffable de toutes les choses (2), émane un Esprit lumineux, un Nom (*ism*) (3), lequel, à certaines époques de l'histoire (4), descend se loger comme un germe caché (5), sous le voile (6) d'une personne humaine, d'un Précurseur (7). Ce Précurseur confère à certains initiés de marque, appelés les « Portes » (*abwâb*) (8), le don, non seulement de discerner, mais de prêcher cet Esprit ; puis, avant de mourir, — il leur fait reconnaître l'Elu de Dieu, l'Imâm où va reposer le Sens (*ma'nä*), la plénitude de l'Esprit (9), dans une cérémonie d'investiture solennelle.

Une seconde construction, celle des partisans de la précellence de Mohammad (10), actuellement représentés par les *Druzes*, fait état des mêmes étapes, mais au moyen de symboles plus abstraits : le Précurseur, identifié à la deuxième émanation, la Raison universelle (11), — dépasse en dignité l'Imâm, identifié à la troisième émanation, l'Âme universelle (12) ; car

(1) 'Olyâ'îyah, Isḥâqiyah.

(2) C'est-à-dire : qui a seule qualité pour fixer le sens que nous devons attribuer à chaque événement.

(3) Syn. : roûḥ qodos, noûr sha'sha'ânî, noûr qâhir, nâsoût.

(4) Cycles des ẓohoûr (Adhânî, *Bâkoûrah*, 59) = *akwâr* (Malaṭî, f. 41).

(5) *Taghyîb.*

(6) *Ḥijâb.*

(7) Le *mîm*, syn. : noûr ẓolâmiyah, noûr maqhoûrah : Moḥammad.

(8) Salmân, par exemple.

(9) *Tamthîlã wa tashkîlã*, en image et en personne (Khaṣîbî, ap. Dussaud, *Noseïris*, 102).

(10) Fayyâḍiyah, Isma'îliyah.

(11) Nâṭiq, qâ'im, syn. 'aql Kollî, noûr sha'sha'ânî, koûnî (celui qui dit : « *kon* ! » fiat !). Cfr. Sacy, *Druzes*, II, 43, 54, 86 ; Arendonk, *Zaidietische Imamaat...*, 305.

(12) As'as — syn. : nafs, nâsoût, ṣoûrah.

l'investiture (1) que l'Imâm reçoit passivement du Précurseur est comparée à cette « seconde création » que l'initiateur imprime à l'âme obscure de l'initié (2).

Dans les deux cas, on remarquera les singulières conséquences pratiques de ce privilège arbitraire. L'Imâm, quelle que soit sa conduite, doit être obéi : il est divinisé *à priori*. Il n'a pas à scruter son propre cœur, et l'on n'a pas à sonder ses intentions. Tout ce qu'articule sa langue est sacré : lorsqu'il plaît à l'Imâm de dire autrement qu'il croit, l'adepte doit dire comme l'Imâm a dit, tout en continuant à croire en son cœur comme l'Imâm croit (3). La doctrine imâmite ne résout donc pas du tout le problème de l'accord à réaliser entre la langue et le cœur. L'inspiré, dans ses caprices mêmes, reste vénéré (4) comme le masque personnel où transparaît (5) l'arbitraire incompréhensible du Créateur.

Au moment même où les premiers Imâmites élaboraient leur doctrine théologico-politique, — certains sunnites pieux, consternés des discussions entre croyants, poursuivaient loyalement en eux-mêmes la solution du problème (réaliser l'accord entre leur langue et le cœur), — par le moyen d'une méditation plus profonde du seul signe d'union qui restât aux musulmans : le Qor'ân. Ils y trouvèrent les éléments ci-dessus énumérés (6) d'une règle de vie préalable, disposant tout croyant de bonne volonté (7) à recevoir l'inspiration divine en son cœur.

(1) Tafwîḍ, noqlah.

(2) *Risâlah dâmighah* (écrit druze réfutant les Noseïris).

(3) Licéité de la dissimulation, *taqîyah*.

(4) Ex. : Ḥâkim.

(5) Comme un étui de matière subtile engainé dans un autre étui (catéchisme Noseïri de Wolff, quest. 6).

(6) *Suprà*, p. 490, 493.

(7) Et non pas le seul imâm, privilégié, ou ses amis (Ḥasan Baṣrî sur Qor. XLII, 22, in Baqlî).

On est accoutumé à ne voir, dans la primitive *Sonnah*, qu'un ensemble de prescriptions rituelles retenues et pratiquées dans le but de se conformer *littéralement* à l'exemple de Moḥammad. On oublie que selon l'aveu concordant de témoins aussi divers que Thawrî, Ibn' Oyaynah, Wâqidî, Naḍr-ibn-Shomayl, Yaḥyä Qaṭṭân, Isḥâq-ibn-Râhawayh, Ibn'Okkâshah et Ibn Ḥanbal (1), la Sonnah, avant toute prescription légale, est l'exercice d'un minimum de vertus morales, — *riḍâ* (2), *bi qaḍâ Allah*, mettre sa satisfaction dans le décret divin (prééternel) — *taslîm, li amr Allah,* se soumettre au commandement divin (*hic et nunc*) — et *ṣabr* (3), *'alä ḥokm Allah*, s'incliner humblement devant l'arrêt divin.

Et chez les plus fervents, cette pratique des vertus morales, conçue comme une préparation à un état de grâce avec Dieu, se développe et prend l'aspect enchaîné, équilibré, méthodique et pratique d'une *Règle de vie* commune, faisant de la soumission intérieure à la loi le chemin même de la sainteté extérieure. Nous avons étudié ailleurs (4) l'exemple de vies disciplinées comme celles d'Ḥasan Baṣrî (+ 110/728) et d'Ibrahîm-ibn-Adham (+ 170/786), — et la codification esquissée par Moḥâsibî (+ 243/857), en sa « *Ri'âyah li ḥoqoûq Allah* », « Règle pour les devoirs envers Dieu » (5).

Durant cette première période du mysticisme sunnite, il n'est pas question de définir dogmatiquement le processus de l'inspiration. Mais dès lors, des exemples irrécusables en sont mentionnés : sous forme de *ḥadîth qodsî*, « tradition

(1) Cfr. Aboû'l Ḥosayn Malaṭî (+ 377/987), *tanbîh wa radd,* ms. pers., p. 28, 368, 372, 384.

(2) Ou *tafwîḍ*.

(3) Ou *tawakkol*.

(4) Cfr. *Essai*.

(5) Ms. Oxf. Hunt, 611. C'est le livre fondamental, en Islam, pour mettre en ordre sa vie ; c'est un livre très médité, et qui a eu un retentissement profond.

sacrée », c'est-à-dire tradition remontant à un prophète (1) et faisant parler Dieu *à la première personne*. Deux sont célèbres, le « *man 'ashiqani 'ashiqtoho* » (2) rapporté par Ḥasan Baṣrî, — et le « *konto sam'aho wa baṣaraho* » (3) d'Ibn Adham. Il fallut étudier comment ces paroles de Dieu s'étaient gravées dans le cœur de ces croyants pour que leurs lèvres les aient articulées, avec le même respect que les versets coraniques, dont la récitation constante leur procurait un « psautier » type, la norme du langage par lequel Dieu s'adresse au cœur.

Jusqu'au troisième siècle de l'hégire, l'enregistrement des versets dans le cœur était considéré (4) comme un phénomène d'inoculation automatique et matérielle, inévitable et immédiate, *istimâ'*, « l'audition » ; privilège se transmettant oralement de croyants à croyants. *Naẓẓâm*, le premier, enseigna (5) aux mo'tazilites que l'*istimâ'* était la résultante d'un travail d'élaboration intellectuelle graduelle, *istidlâl* : que ce travail de raisonnement, fondé sur le témoignage de sensations susceptibles d'erreur, était accessible à tous, croyants

(1) Edités dans des *Ṣaḥâ'if* apocryphes attribués aux prophètes Idrîs, Yaḥyä, Dâwoûd ; la plupart sont de véritables recueils de « psaumes », dialogues de l'âme repentante avec Dieu, exhortations à la pauvreté, chasteté.

(2) « Celui qui Me désire, Je le désire » : attesté par 'Abd al Wâḥid-ibn-Zayd (ap. *Ḥilyah*). C'est devenu un ḥadîth ordinaire, et Ibn Sînâ l'a commenté.

(3) « Je deviendrai son ouïe et sa vue » (cité ap. Moḥâsibî, *maḥabbah* : ap. *Ḥilyah*, s. v.). C'est devenu, sous forme très atténuée, le fameux *ḥadîth al taqarrob bi'l nawâfil* des *Ṣaḥîḥ* classiques.

(4) Même par les mo'tazilites comme 'Allâf, et les *gholât*.

(5) Hishâm-ibn-al-Ḥakam l'avait entrevu : « *al Qor'ân sonḥ* », le Qor'ân, dans sa réalité, est un *concept immatériel* qu'un texte matériel est impuissant à inoculer au lecteur non préparé (Malaṭî, *tanbîh*, 44). La notion de la Tradition (*tawâtor*), grâce collective que Hishâm et Naẓẓâm négligent ici, — et qu'Ibn al Râwandî nia, — est examinée au chap. XIII.

et incroyants ; et qu'il aboutissait, au maximum, à ne donner à l'intelligence qu'une certitude idéale : en particulier, la *tilâwah*, la récitation du Qor'ân, n'était qu'une *ḥikâyah*, une citation au style indirect, historique, sans efficience réelle.

Ibn Ḥanbal, fidèle aux données coraniques, vint alors maintenir que dans toute récitation du Qor'ân il y avait un avertissement divin, incréé, que ce fût sur des lèvres de croyants ou sur des lèvres d'impies (1) ; faisant que cette énonciation divine n'était écoutée (*istimâʿ*) et goûtée : que par les cœurs croyants, comme une miséricorde ; que par les cœurs impies, comme une sanction (2).

Entre ces deux positions extrêmes, plus profondément, *Moḥâsibî* enseigna dans un admirable commentaire de la parabole du « Semeur » (3), que les paroles divines ne se gravent avec fruit que dans un cœur renoncé, et disposé à les écouter vraiment : l'*istimâʿ* n'est donc ni pure passivité de la mémoire, ni simple automatisme de l'intelligence, mais dépend aussi d'une discipline de la volonté. Ancien moʿtazilite, *Aboû Yazîd Bisṭâmî* se proposa d'acquérir ce que Ibn Ḥanbal avait cru être l'apanage de tous les croyants : d'arriver à ce que la toute-puissance créatrice elle-même dicte directement à ses lèvres les versets qu'elles articuleraient : il pratiqua en conséquence pendant trente-cinq ans un renoncement intérieur plénier, une annihilation implacable de sa personnalité, dépouilla « comme un serpent sa peau » (4) tous ses actes pour qu'il n'en subsiste que l'action divine qui les meut. A force d'anéantir son cœur, il y entendit Dieu se

(1) Cr. *infrà*, XII-ii. Taw. 136, n. 2.

(2) Chaque verset est ainsi traité comme une parcelle consacrée, monté comme une « perle » sur un collier, dans les œuvres de hanbalites comme al Kîlânî (cfr. ici, p. 411-413).

(3) *Riʿâyah*, ms. Oxf., f. 4b, 11b. Comp. Ḥallâj ap. Sol. Qor. X, 43.

(4) Bîroûnî, *Hind*, s. v. ; Kîlânî, *ghonyah*, II, 159.

louer Lui-même : « Los à Moi ! Quoi de plus haut que Ma gloire ! » (1) Mais ces syllabes stériles, qu'il n'était même pas possible à ses lèvres de se répéter sans blasphème, le détruisaient sans l'unir. Il mourut sans avoir atteint son but, remarque Jonayd (2) ; résigné à être « possédé de Dieu », « trompé » (3) par Dieu, en ce monde et dans l'autre, à ne l'atteindre que sous des images illusoires, passagères et stériles, même au Paradis.

Sahl Tostarî, reprenant la même expérience de vie, avec une résolution égale et une humilité plus abandonnée, observa (4) qu'au moment où Dieu dictait à la langue de l'extatique certaines paroles inspirées, Il faisait goûter à son cœur une « certitude » ineffable, un « *yaqîn* » incréé (5). Qu'il lui fallait alors, non plus s'obstiner à anéantir son cœur, comme l'avait fait Bisṭâmî, — mais détacher son attention de ces paroles, et de ce cœur, transporter son intention du dehors au dedans, — oublier la louange même que Dieu inspirait à sa langue, pour adorer en deçà de son cœur Celui qu'elle loue (6). Sahl indiquait ainsi, le premier, la possibilité d'un état permanent (7) d'union réelle avec Dieu.

(1) *Sobḥânî, mâ a'ẓama shânî* ! (voir *Essai* ; et *Taw.*, p. 176).

(2) *Mâïa 'alä al tawahhom*. Cfr. ap. Sarrâj, *loma'*, 397.

(3) *Khad'ah*, même au Paradis (le *soûq*). Cfr. Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, X.

(4) A la suite de Yaḥyä-ibn Mo'âdh al Râzî, dont on a la sentence admirable : « Qui connaît son âme, connaît son Dieu » : *man 'arafa nafsaho, faqad 'arafa Rabbaho* (phrase qui devint un *ḥadîth* : Soyoûṭî, *Dorar*, s. v. ; Balabânî l'a monographiée). Cfr. Taw., p. 165.

(5) *Tafsîr*, p. 18-19 (comp. p. 94, l. 12). Dieu, en Son essence, se trouve « contenu dans les réalités de la foi, sans qu'il y ait limitation, emprisonnement ni infusion » (*ḥoloûl*) (Qosh., éd. 1318, p. 189). « Dieu est '*imân* » selon les Sâlimiyah (Kîlânî, *ghonyah*, I, 71 ; cfr. Fâris, ap. Kalâbâdhî, *ta'arrof*, s. v.).

(6) *Ghaybah fî'l Madhkoûr 'an al dhikr* (Sarrâj, *loma'*, 394 ; et Soûsî, in Qosh., IV, 90).

(7) Défini alors par Aboû Sa'îd al Kharrâz : *baqâ* (opp. à *fanâ*), *'ayn al jam'*.

Un de ses disciples, Ibn Sâlim, résuma sa doctrine dans les propositions théologiques suivantes (1), contre les Ḥanbalites. Toute récitation du Qor'ân, même sur des lèvres ferventes, ne pouvait être qu'une *ḥikâyah*, une narration créée, irréelle des paroles divines. Sous toute récitation du Qor'ân, en revanche, le cœur était convié à goûter une action créatrice particulière, *taf'îl*, une de ces modalisations adorables de la volonté incréée, cette multiforme réalisation divine (2) qu'il lui fallait apprendre à vénérer sous tout acte quelconque de toute créature.

d) *Formation de la doctrine hallagienne.*

C'est à al Ḥallâj, autre disciple de Sahl, qu'il était réservé de mener à son terme (3) cette recherche expérimentale de l'union transformante ; et d'expliquer comment elle se réa-

(1) Ibn al Farrâ, *mo'tamad fî oṣoûl al dîn*, ms. Damas (taw. 45) : réfutation ḥanbalite de XVI propositions (dont XI sont recopiées par Kîlânî, *ghonyah*, I, 83).

(2) Remplaçant par une « communion spirituelle » avec toutes les créatures, vivantes et mortes, la « communion sacramentelle » qu'Ibn Ḥanbal et Bisṭâmî avaient cherchée dans la seule récitation du Qor'ân. Ibn Taymiyah a parfaitement montré le danger de cette attitude, et fait remonter aux Sâlimiyah le monisme d'Ibn 'Arabî. « Chacun de Ses rayonnements a une forme, chaque croyant à qui Il apparaît reçoit un attribut (*ṣifah*), et dans chacun de Ses regards, Il y a Sa parole » (Makkî, *qoût*, II, 86). C'est une espèce d'idolâtrie instantanée, sans durée : « Dieu ne rayonne pas deux fois par la même *forme*, ni par la même forme pour deux croyants » (Makkî, ap. Ibn 'Arabî, *risâlah qodsîyah*, ms Caire, VII, n° 31, f. 630). Al Kîlânî, hanbalite, essaie une atténuation en rectifiant « Dieu ne rayonne pas pour le même croyant sous deux *attributs* différents, ni sous le même attribut pour deux croyants ». (Shaṭṭanawfî, *bahjah*, 82). C'est la théorie de l'union aux attributs et aux noms divins, soutenue par Gorgânî (Ghazâlî, *maqṣad asnä*, 73-74 ; cfr. *suprà*, p. 352, n° 2).

(3) Il est le premier mystique musulman à désirer mourir par pur amour.

lisait : par une sorte de transposition soudaine des rôles entre Dieu et l'homme, d'*échange entre la langue et le cœur* du mystique ; où tantôt c'est encore Dieu qui inspire le cœur et l'homme qui rend témoignage par sa langue, — et tantôt l'homme qui aspire en son cœur, et Dieu qui rend témoignage par sa langue (1), l'accord demeurant parfait et constant entre les deux, « moi et toi ». Son point de départ est une *règle de vie*, voisine de celles de Ḥasan Baṣrî et d'Ibn Ad-ham, qu'elle reprend et précise. En voici l'analyse, faite par un théologien adverse, de son temps (2) :

« [Al Ḥallâj a soutenu que] celui qui dresse son corps par l'obéissance aux rites, occupe son cœur aux œuvres pies, endure les privations des plaisirs, et possède son âme en s'interdisant les désirs, — s'élève ainsi jusqu'à la station de « ceux qui sont rapprochés » (de Dieu). — Et qu'ensuite, il ne cesse de descendre doucement les degrés des distances, jusqu'à ce que sa nature soit purifiée de ce qui est charnel. — Et puis, s'il ne reste plus d'attache charnelle en lui, — alors descend en lui cet Esprit de Dieu, de qui naquit Jésus, fils de Marie. Alors il devient « celui à qui toute chose obéit », il ne veut plus rien que ce qui met à exécution le Commandement de Dieu ; tout acte de lui dès lors est l'acte de Dieu, — et tout commandement de lui est le Commandement de Dieu ».

(1) Comme dans la réalisation du choix libre, où l'intelligence et la volonté s'unissent (devant la mémoire), parce qu'elles deviennent réciproquement causes de l'attrait qu'elles subissent. Jésus, type d'union mystique (ce qui n'est pas l'union hypostatique, mais n'y contredit pas) dans le Qor'ân, est « *ṣâḥib al roûḥ wa'l kalimah* », remarque Ḥasan Baṣrî : non pas « l'Esprit et le Verbe », mais « un cœur qui aspire à Dieu tandis que Dieu Se rend témoignage par sa langue ».

(2) Probablement le mo'tazilite Aboû al Qâsim Ka'bî (+319/931) : recopié par Aboû Zayd ibn Sahl Balkhî (*ṣowar al aqâlîm*) et Baghdâdî (*farq*, 248) ; texte admis par 'Alî Qârî.

Ce résumé, évidemment tendancieux, surtout à la fin, correspond assez exactement à ce qu'al Ḥallâj dit de l'union transformante dans les fragments qui subsistent de lui (1). Le résumé ci-dessus distingue, de façon beaucoup plus précise que les formules de Ḥasan ou d'Ibn Ad-ham, trois phases dans la vie mystique : I. Une phase d'*ascèse*, pénitence et contrition générales ; II. Une phase de *purification passive* ; III. La *vie d'union* proprement dite. C'est ce qu'al Ḥallâj résume en parlant des trois ascèses : « Renoncer à ce bas monde, c'est l'ascèse du sens ; — renoncer à l'autre vie (2), c'est l'ascèse du cœur ; — renoncer à soi-même, c'est l'ascèse de l'Esprit. »

Voici le tableau des termes choisis par al Ḥallâj pour décrire ces trois phases, avec références :

I. *Ascèse* : — tahdhîb — taqrîb — tafrîd — les *maqâmât* (stations) des 40 jours du jeûne (3).

L'ascète est le *morîd*, celui qui désire Dieu.

II. *Purification passive* : — iḍṭirâr — balâ — istihlâk al nâsoûtiyah — khalâ, fanâ 'an awṣâf al basharîyah (4).

(1) Bâwardî, voir ci-dessous, p. 523.

(2) A ses joies créées ; non à la vision béatifique (ce qui sera soutenu bien plus tard). 'Aṭṭâr, II, 140.

(3) Cfr. Taw. III, 1. Ḥallâj, à la suite de Sahl (ap. *'awârif*, IV, 252), n'y voit que des stades passagers, dont il est vain de discuter la préséance relative, et dont il faut sortir, au lieu de les opposer, par paires symétriques, comme le fera Qoshayrî (ṣaḥw, sokr ; qorb, bo'd, etc.). Cfr. ici, p. 60. « Les *morîdoûn* restent dans les stations, se remuent de station en station ; les *morâdoûn* dépassent les stations, pour atteindre le Seigneur des stations » (ap. Baqlî, *tafsîr*, Qor. XXXVII, 164). Déjà Yaḥyâ-ibn-Mo'âdh avait dit : « Quelle différence entre celui qui désire aller au banquet pour le banquet, et celui qui veut aller au festin pour rencontrer son Ami au banquet ! » (Sha'râwî, I, 81). Cfr. Sol. 35, 76, 79, 128, 197 ; Jawâmi', 1.

(4) Mot critiqué par Solamî, *ghalaṭât*, f. 77. Cfr. son *tafsîr*, in Qor. III, 34.

Le purifié est le *morâd*, celui que Dieu désire ; le *wahdânî al dhât*, celui dont Dieu unifie l'essence (1) : le *ṣiddîq*.

III. *Vie d'union* : — 'ayn al jam' — raf 'al anniyah — Le qâ'îm bi'l Ḥaqq, et les deux qiyâm réciproques : qiyâmî bi haqqika, et qiyâmoka biḥaqqî'(2) : le moṭâ'.

Voici les textes saillants :

« Un des signes de Sa toute-puissance est qu'Il envoie les brises de Sa pitié vers les cœurs de ses amoureux, leur portant la bonne nouvelle que les voiles de la réserve vont s'écarter, pour qu'ils parcourent sans crainte toute l'étendue de l'amour : et qu'Il les abreuve aussi largement du breuvage de la joie Et les souffles de Sa générosité passent sur eux, — ils les bannissent de leurs qualités et les ressuscitent en Ses qualités et Ses attributs même, car nul ne peut fouler le tapis étendu de la Vérité, tant qu'il demeure au seuil de la séparation, tant qu'il ne voit en toutes les essences une seule Essence, tant qu'il ne voit ce qui passe comme périssant, et Celui qui demeure comme Subsistant » (3).

« *Mozijat roûḥoka...* » :

« Ton Esprit s'est emmêlé à mon esprit, tout ainsi
Que se mélange le vin avec l'eau pure.
Aussi, qu'une chose Te touche, elle me touche.
Voici que « Toi », c'est « moi », en tout ! » (4)

« *Anta bayn al shaghâf...* » :

Tu es là, entre les parois du cœur et le cœur, Tu T'en écoules
(En glissant), comme les larmes hors des paupières.

(1) Ce n'est pas exactement le « *howa howa* », contrairement à ce que j'ai écrit (Taw. p. 129) ; le « *howa howa* » est simplement celui par qui Dieu exprime une idée, la voix de la « prédication légitime » : Adam, aussi bien que Satan ; il n'est pas encore en état d'union mystique, mais d'illumination intellectuelle seulement (Taw. VI. 1 et p. 130) : *ab effectu externo*, non *ab effectu interno*. Cfr. Sol. 90.

(2) Cfr. index, s. v.

(3) Ap. Sol. in Qor. XXX, 45.

(4) Cfr. Taw. p. 134.

Et tu infonds la conscience (personnelle) (1) au dedans de mon [cœur (2),
Comme les esprits s'infondent dans les corps.
Ah ! rien d'immobile ne se meut, sans que
Toi, Tu ne l'émeuves par un ressort secret
O Croissant (de Lune), qui apparais (aussi bien) le quatorze (du mois),
Que le huit, le quatre et le deux ! (3)

« *Ana' man ahwä...* » :

Je suis devenu Celui que j'aime, et Celui que j'aime est devenu [moi !
Nous sommes deux esprits, infondus en un (seul) corps.
Aussi, me voir, c'est Le voir
Et Le voir, c'est nous voir (4).

« *Labbaykâ, labbaykâ !* » (5) :

(1) Littéralement : Tu établis le « je », le pronom sujet : ici p. 487.

(2) *Jawfa foû'âdî*, pour *bitajwîf al qalb*, par l'action vivifiante de l'Esprit sur le cœur (cfr. Tostarî, ap. Makkî, *qoût*, I. 121 ; Ibn 'Arabî, *fotoûḥât*, I. 187-188). La théorie des deux *tajwîf* du cœur est d'origine médicale ; les chirurgiens, dit Qosṭâ-ibn-Loûqâ (*farq bayn al nafs wa'l roûḥ*, éd. Cheïkho, ap. « *Machriq* », XIV, 68, l. 12 seq.), ont observé qu'il y a dans le cœur deux cavités : ces deux cavités contiennent un mélange de *sang* et de *roûḥ* (souffle vital) ; mais la cavité de droite a plus de sang, et celle de gauche plus de *roûḥ* (nous dirions : le ventricule gauche est plein de sang *rouge*, purifié) ; elle « respire » la vie par l'artère pulmonaire (*sharyân warîdî*) et la répand dans le corps par l'artère *abhar*. On voit le parti que les mystiques pouvaient tirer de cette doctrine des deux *tajwîf* ; Tostarî compare celui du cœur gauche (l'essentiel) au *roûḥ*, et celui du cœur droit à l'*'aql* : inspiration divine, expiration humaine.

(3) Cfr. Taw. p. 133.

(4) Cfr. Taw. p. 134. Sarrâj (*loma'*, 361, 384) remanie prudemment, pour enlever le mot *ḥoloûl* : « Nous sommes deux esprits *ensemble*, en un cadavre ; et Dieu nous a revêtus d'un corps... » Ibn 'Arabî critique sévèrement le second hémistiche : c'est de l'associationisme (Jâmî, *nafaḥât*, 568). Jalâl Roûmî l'a traduit en persan (*diwân Shams-i-Tabrîz*). Ibn al Dobaythî l'a dilué en cinq vers.

(5) Littéralement « à Tes ordres ! » ; vieux cri antéislamique des Arabes, conservé pour l'arrivée des pèlerins au seuil du territoire sacré. C'est la *talbîyah*. (Texte ap. Ibn al Jawzî, *narjis*).

(1) « Me voici, me voici, ô mon secret, ô ma confidence !
Me voici, me voici, ô mon but, ô mon sens !
(2) Je t'appelle... non, c'est Toi qui m'appelles à Toi !
Comment t'aurais-je parlé, à Toi, — si Tu ne m'avais parlé, à moi ?
(3) O essence de l'essence de mon existence, — ô terme de mon dessein,
O Toi qui me fais parler, ô Toi, mes énonciations, — Toi, mes clins d'œil !
(4) O Tout de mon tout, — ô mon ouïe, ô ma vue,
O ma réunion, ma composition et mes parts !
(5) O Tout de mon tout, — tout de toutes choses, énigme équivoque,
C'est le tout de Ton tout que j'obscurcis en voulant T'exprimer !
(6) O Toi, à qui mon esprit s'était suspendu, déjà mourant d'extase,
Ah ! demeure son gage dans ma détresse !...
(16) O Suprême objet que je demande et espère, ô mon Hôte,
O nourriture de mon esprit, ô ma vie en ce monde et dans l'autre !
(17) Mon cœur soit Ta rançon ! ô mon ouïe, ô ma vue !
Pourquoi tant de délai, dans mon éloignement, si loin ?
(18) Ah, quoi que Tu te caches dans l'invisible, pour mes yeux,
Mon cœur déjà Te contemple, de mon éloignement, oui, de mon exil ! »

Pour donner une formule théologique acceptable de ces données expérimentales, al Ḥallâj fait appel à toutes les ressources techniques du lexique contemporain. Il emprunte en particulier au lexique des théologiens imâmites extrémistes la gamme de leurs expressions désignant l'action divine : *lâhoût*, *nasoût* (1), *roûḥ* ; en en modifiant d'ailleurs profondément la portée. *Lâhoût*, c'est la toute-puissance créatrice ; *nâsoût*, c'est le commandement divin (amr), la parole essentielle qui déclenche le *fiat* ! *kon* ! des créations divines, parole incréée dont le langage humain est l'image créée ; *roûḥ*, c'est l'esprit divin qui développe, modalise et concerte entre elles les créations divines. Il ne s'agit plus d'une série d'émanations, mais de la révélation d'une certaine structure interne particulière à l'acte créateur, dont le

(1) Il n'est pas probable qu'il l'ait emprunté, comme je l'avais cru d'abord (Taw. p. 131), aux chrétiens ; chez lui, comme chez les Gholât, nâsoût, noûr sha'sha'ânî et amr sont synonymes ; ce qui n'a rien de chrétien (Cfr. le quatrain *Sobḥâna*, *infrà*, ch. XII-II, et Malaṭî, f. 36 (*Qarmaṭes*).

Qor'ân énumère ainsi les moments, *irâdah*, *takwîn*, *ibdâ'* : « Lorsque Dieu a *décidé* une chose, Il *commande*, en lui disant « *Fiat* ! », et elle *devient* (une réalité) » (Qor. XXXVI, 82) (1).

Moqâtil-ibn-Solaymân avait observé (2) que cette description de l'acte créateur intervenait (huit fois) (3) dans le Qor'ân, uniquement « au sujet de Jésus, et de la Résurrection ». Al Ḥallâj paraît avoir également noté cette relation (4). En tout cas, il pose en principe que le seul aspect par où l'action divine se prête à l'union transformante avec l'homme, c'est : non pas la *lâhoût*, l'omnipotence créatrice, cette prédestination souveraine dont les décrets sont tous inaccessibles et pareillement effrayants, dont la majesté avait terrassé Bisṭâmî et dont la science a fasciné Satan ; ni le *roûḥ* dont l'universelle activité, manifeste partout, et partout adorable, n'est saisissable que si Dieu lui-même l'explique ; — mais cette parole essentielle intelligible qui est au fond de tout commandement de la loi divine, — ce *fiat* saisissable et éligible qui est au principe de toute chose créée. L'union mystique d'al Ḥallâj s'opère donc, sur le type même de celle que le Qor'ân attribue à Jésus, par l'union au *kon* ! « fiat » divin, obtenue par le moyen d'une adhésion de plus en plus étroite et fervente de l'intelligence aux commandements de Dieu que la volonté aime en premier. Et le résultat de cette acceptation permanente du « fiat » divin est la venue dans l'âme du mystique, de l'Esprit divin, lequel provient du

(1) *Irâdah*, *amr*, *ibdâ'*.

(2) *Tafsîr fî motashâbih al Qor'ân* (inséré dans Malaṭî, *tanbîh wa radd*, ms. pers. ff. 95-138), f. 123 : « Koll shay' « [Qor XXXVI, 82] » fî amr 'Îsä wa'l qiyâmah ». Moqâtil (+ 150/767), le premier grand commentateur du Qor'ân, fut le guide que choisit Shâfi'î en *tafsîr*.

(3) Qor. II, 111 ; III, 42, 52 ; VI, 72 ; XVI, 42 ; XIX, 36 ; XXXVI, 82 ; XL, 70 ; cfr. Bokhârî, trad. fr., II, 516.

(4) Cfr. ici, p. 515 et *infrà*, ch. XII-IV.

commandement de mon Seigneur » (1) et fait désormais, de chacun des actes de cet homme, des actes véritablement divins ; et qui en particulier donnera aux paroles de son cœur, l'articulation, l'énonciation et l'application voulues de Dieu.

« La parole « au Nom de Dieu », dit al Hallâj, doit être pour toi comme le « Fiat ! » Et si tu crois bien « au Nom de Dieu », les choses se réaliseront par ta parole « au Nom de Dieu », comme elles se réalisent par Sa parole « Fiat ! » (2).

Voici deux fragments très remarquables, où il essaie de serrer de plus près :

I. *Tanzîh 'an al na't wa'l waṣf* :

(3) « Ma science est trop grande pour être embrassée par la vue (*naẓar*), elle est d'un grain trop menu et trop com pact pour être assimilée par l'entendement d'une créature charnelle (*bashar*). Je suis « je », et il n'y a plus d'attribut Je suis « je », et il n'y a plus de qualification (4). Mes attributs, en effet (séparés de ma personnalité), sont devenus une pure nature humaine (*nâsoûtiyah*), cette humanité mienne est l'anéantissement de toutes les qualifications spirituelles (*roûḥâniyah*), et ma qualification est maintenant une pure nature divine (*lâhoûtiyah*).

« Mon statut (*ḥokm*) actuel, c'est qu'un voile me sépare de mon propre « moi ». Ce voile précède pour moi la vision

(1) Qor. XVII, 87.

(2) Ap. Sol., in Qor. XXVII, 29. Parole célèbre, qui est l'épigraphe du premier traité d' 'Abd al Karîm Jîlî, *Kahf wa raqîm* (ms. Caire, VII, 229, p. 277 : f. 219ª seq.). Cfr. son *sharḥ moshkilât al « Fotoûḥât »*, f. 819 (sur *fot.* II, 139).

(3) Ce texte, fort important, est trad. entièrement par Baqlî, *Shaṭḥîyât*, f° 156ᵇ ; l'imâmite Ibn al Dâ'î (*tabṣirah*, 402) donne une trad. persane indépendante, du début.

(4) *Ana' ana, wa lâ na't* ; *ana ana'*, *wa lâ waṣf.*

(*kashf*) ; car, lorsque l'instant de la vision se rapproche, les attributs de la qualification s'anéantissent. « Je » suis alors sevré de mon moi ; « je »suis le pur sujet du verbe (1), non plus mon moi ; mon « je » actuel n'est plus moi-même (2). Je suis une métaphore (*tajâwoz*) [de Dieu transportée en l'homme], non un apparentement générique (*tajânos*) [de Dieu avec l'homme] (3), — une apparition (*żohoûr*) [de Dieu], non une infusion (*ḥoloûl*) (4) dans un réceptacle matériel (*haykal jothmânî*). Ma surgie (actuelle) n'est pas un (simple) retour à la prééternité (5), c'est une réalité imperceptible aux sens et hors de l'atteinte des analogies.

« Les anges et les hommes ont connaissance de cela, non qu'ils sachent ce qu'est la réalité de cette qualification (6), mais par les enseignements qu'ils en ont reçus, suivant leur capacité à chacun. « Chacun sait la source où il devra se désaltérer » (Qor. II, 57).

« L'un boit une drogue, l'autre hume la pureté de l'eau (7) ; L'un ne voit qu'une silhouette humaine (*shakhṣ*) [quelconque], l'autre ne voit que l'Unique et son regard est obscurci par la qualification (8) ; l'un s'égare dans les lits des torrents

(1) *Ka'annî* ; voir ici, p. 470. Et *Ṭawâsîn*, II, 5, XI, 23.

(2) *Ana' monazzah 'an nafsî* ; [*ka'annî ana' lâ nafsî ; wa lâ nafs ana'*] [sur trad. persane].

(3) Contre la théorie *noṣayrî* (catéch. Wolff, quest. 4) ; al tajânos ittifâq fî al ḥaqîqah (Tahânawî, s. v.), ittiḥâd fî al jins.

(4) Contre l'interprétation *ḥoloûlî*.

(5) Contre la thèse, déduite de Jonayd : « *al nihâyah, rojoû' ilä al bidâyah*. Cfr. ce qu'il en dit, ap. Baqlî, *shaṭḥîyât*, f. 156ª : nihâyah = taḥqîq.

(6) Le mystère de cette opération.

(7) Ils ne discernent pas Dieu, dans le saint, comme premier et unique moteur (Cfr. Ibn 'Arabî, *foṣoûṣ*, 257).

(8) L'apparence d'humanité débile qui subsiste, et qu'il identifie à Dieu, par erreur. Dans la marionnette défaillante d'Adam, montrée d'avance en spectacle aux Anges comme l'image de Son amour essen-

desséchés de la recherche, l'autre se noie dans les océans de la réflexion ; tous sont hors de la réalité, tous se proposent un but, et ils font fausse route.

« Les familiers de Dieu, ce sont ceux qui demandent à Lui la route ; ils s'annihilent, et c'est Lui qui organise leur gloire. Ils s'anéantissent, et c'est Lui qui réalise leur gloire Ils s'humilient, et Lui les montre (aux autres) comme des repères. Eux se mettent à la recherche des égarés, abaissent leur propre gloire, et ce sont eux dont les grâces de Dieu même s'éprennent, ce sont eux qu'Il ravit à leur attribut par Ses qualifications propres !

« O merveille ! Tu dis qu'ils sont « arrivés » ? ils sont séparés. Tu dis qu'ils sont « voyants » ? ils sont absents (ravis à leurs sens). Leurs traits externes (*ashkâl*) demeurent en eux (et pour eux) apparents, et leurs états intimes (*aḥwâl*) demeurent en eux (et pour eux) cachés. »

II. *Rafʿ al annîyah.*

(1) « J'ai lu, dans un manuscrit autographe d'al Ḥosayn-ibn-Manṣoûr al Ḥallâj, chez un de ses disciples, le passage suivant :

« Pour moi, je loue Dieu ! ce « Lui » hormis qui il n'y a pas de dieu, Lui qui sort des limites des imaginations, et des

tiel, Dieu s'insinue graduellement pour tenir le rôle et le parler dûment. Il soutient les gestes, puis il en revise les rouages ; puis, si l'homme accepte de diminuer pour que Dieu croisse, l'Esprit vient vivifier en son cœur le « Je » divin qui s'y articule. Les autres, qui voient resplendir le vêtement divin des grâces reçues (*talbîs*), croient que le saint possède en propre royauté, puissance et gloire ; mais le saint qui s'est dépouillé de tout, dont l'essence est devenue une pure obéissance, pauvre et nue, sait bien que c'est Dieu qui fait tout en lui, que lui n'est plus rien, et ne subsiste que par son Bien-aimé, qui est *vraiment* son Tout (*taqdîs*).

(1) Akhb. 52 : témoignage d'Aboû'l Qâsim al Bâwardî (ou Mâwardî) ; un autre ms. donne : Aboû Naṣr al Baydâwî.

représentations des pensers, et du pouvoir conceptuel de notre entendement, et de la capacité de définir de notre personnalité, Lui à qui rien ne ressemble, l'Audient, le Voyant! — Sache que l'homme suit (1), en se maintenant dans la pleine et entière observance de la Loi, une voie qui ne L'égare pas (2), jusqu'aux stades du *tawḥîd*. Alors, une fois qu'il y est parvenu, la considération (3) de la Loi tombe (comme des écailles) de son œil, et il est travaillé par les lueurs qui jaillissent de l'abîme de la sincérité. Alors, quand ces lueurs se sont synonymisées (4) pour lui, et que ces rayons se sont cohérés devant lui, le *tawḥîd* (5) devient pour lui une impiété (*zandaqah*), et la Loi une extravagance. Et il reste là, sans substance ni vestige (de sa personne). Et s'il agit selon la Loi, il la suit pour respecter la forme; et s'il prononce le *tawḥîd* (6), il le prononce en s'y forçant ». Et il récitait :

« Est-ce Toi ? Est-ce moi ? Cela ferait une Essence au dedans de [l'Essence (7)...
Loin de Toi, loin de Toi [le dessein] d'affirmer « *deux* » !
Il y a une Ipséité tienne, (qui vit) en mon néant (8) désormais, pour [toujours,
C'est le Tout (qui brille) par devant toute chose, équivoque au double [visage...
Ah ! où est Ton essence, hors de moi, pour que j'y voie clair...

(1) Lire « a'lam anna yoṣilo al mar'a... »
(2) Ponctuer « mâ lam yoḍill ».
(3) *Molâḥażah.*
(4) On dirait plutôt : syndromisées : *tashâbaṣat.*
(5) La profession de foi, la *shahâdah.*
(6) Id.
(7) Lire « A anta, am ana' ? hadhâ'l'ayno fî'l 'ayni [var. ilahayni fî'l hayni] ». Cet hémistiche a été parfois supprimé, par prudence, et remplacé par le second, complété alors par un remplissage : « Tu es inaccessible au dénûment et à la détresse. » Deux dieux ne peuvent coexister sans s'entre-détruire, *à priori*, cfr. Baqlî, *shaṭḥ.*, f. 136.
(8) *Fî lâ'iyatî abadâ*. Var. : *nâsoûtî bihâ abadâ* : « en qui mon humanité subsiste... »

Mais déjà mon essence est bue (1), consumée (2), au point qu'il n'y a [plus de lieu ..
Où retrouver cette touche (divine) qui Te témoignait, ô mon Espoir,
Au fond du cœur, ou bien au fond de l'œil ?
Entre (3) moi et Toi (il traîne) un « c'est moi ! » (qui) me tourmente...
Ah ! enlève, de grâce (4), ce « c'est moi ! » d'entre nous deux ! »

Cette dernière pièce nous aide à interpréter le cri fameux prêté à al Ḥallâj « *Ana' al Ḥaqq* ! », « Je suis la Vérité ! » Réponse qu'il aurait faite, avant sa vocation définitive, vers 283/896, au moment de sa rupture avec les ṣoûfîs, l'adressant à Jonayd, son directeur de conscience, qui l'avait interrogé avec autorité (5). Ce mot, qui résumera, pour la posté-

(1) Lire : *folqiha* (au lieu de *falaqad*).

(2) *Tabira*, est attesté par une citation de Sohrawardî d'Alep (*kalimat al taṣawwof*).

(3) « Baynî wa baynaka *anniyõ* yonâzi'onî... ». Ce vers est un des plus célèbres, pour sa beauté. *Sohrawardî d'Alep* disait qu'en demandant à Dieu, par ce vers, de lui enlever ce dernier reste (*baqîyah*) charnel, al Ḥallâj « donnait aux autres dispense plénière de (verser) son sang ». *Naṣîr al Dîn Toûsî* disait que cette prière avait été exaucée, et qu'il dit alors : « Je suis la Vérité », ce qui signifiait que son heccéité (*annîyah*) lui avait été ravie, sans que (la joie) d'être deux avec Dieu lui fût ôtée. On trouvera le texte de divers commentaires sur ce vers, ap. *Quatre Textes...*, p. 81* ; cfr. p. 28. *Najm al Dîn Râzî* (*mirṣâd*, III, § 19) reconnaît là une manifestation transfigurante d'un attribut divin, la perséité (*tajallî bi ṣifat baqâ*). *Ibn Taymiyah*, dans un très long et curieux commentaire, essaie de donner à ce vers trois sens successifs : un sens impie, de pur monisme (*fanâ 'an wojoûd al siwä*), puis un sens d'exagération excusable chez un extatique (*fanâ 'an shohoûd al siwä*) : enfin, il termine par l'examen du troisième, qu'il déclare admirer (*fanâ 'an 'ibâdat al siwä*) comme l'expression d'un état d'obéissance parfaite, d'amour parfait, d'abandon parfait à Dieu seul, ce qui est « *taḥqîq al tawḥîd* » (cfr. *l. c.*, p. 81*).

« Fais-moi mourir à moi-même, que je ne vive plus que de Ton « c'est toi » ! »

(4) *Bilotfika*, var. *biannaka* : par Ton « c'est toi ! » qui m'immortalisera.

(5) Comme un exorciste, cfr. ici, p. 61. *Ṭawâsîn*, p. 175-179. « Mon

rité, de façon un peu trop concise, la doctrine d'al Ḥallâj sur l'union mystique, nous paraît une sorte de mise au point des formules de Bisṭâmî. Le récit d'un adversaire mo'tazilite, qui le lui fait prononcer devant al Shiblî, nous montre ensuite al Ḥallâj, « cachant à demi son visage dans sa manche », et récitant, pour commenter, en le justifiant, son cri :

Yâ Sirra sirrî :

O Conscience de ma conscience, qui Te fais si ténue
Que Tu échappes à l'imagination de toute créature vivante !
Et qui, en même temps, et patente et cachée, transfigures
Toute chose, par devers toute chose...
Si je m'excusais (1), envers Toi, ce serait (arguer) de mon igno-
[rance (de Ta présence),
De l'énormité de mon doute (sur notre union), de l'excès de mon
[bégaiement (à Te servir de porte-parole) (2).
O Toi qui es la Réunion du tout, Tu ne m'es plus « un autre »,
[mais « moi-même » ! (3)
Mais quelle excuse, alors, m'adresserai-je, à moi ? (4) »

On remarquera que, dans ces essais d'analyse psychologique (5) de l'état d'union transformante, al Ḥallâj montre in-

« Je », c'est Dieu » ! Cfr. l' « Ego sum qui sum » d'Orsola Benincasa (+ 1618), exorcisée. Cfr. l'autre question de Shiblî, ici p. 305, posée de même (Qor. XV, 70).

(1) *In i'tidhârî* : cfr. Qor. VI, 23 : *in hadhâ* .., etc.

(2) Mon seul moyen de m'excepter de Toi serait de renier notre union ; cesser de Te chercher en moi, me retrancher dans mon ignorance, doute et bégaiement. Maqdisî, Ibn al Qâriḥ et Ma'arrî (*ghofrân*, 150) dénoncent cette pièce comme moniste : à tort, croyons-nous.

(3) *Ya jomlat al kolli, lasta ghayrî.*

(4) *Idhã, ilayya* ? — i. e. : Je n'ai plus de prétexte pour refuser d'avouer : « *Ana'al Ḥaqq.* » Cfr. Qays transporté d'amour, chantant : « Je suis Laylä et elle est Qays ! Admirez, après cela, — Comment venant de moi, ma supplication s'adresse à moi ! » (Shoshtarî, *diwân*).

(5) Qui n'est tentée, après lui, que par 'Abdallah Qorashî en son *sharḥ al tawḥîd* (chap. fî ṣifat al motaḥaqqiq billâh fî wajdihi bihi, extr. ap. *Ḥilyah*, s. v.) : et où il n'est question que de la vision non ransformante, *taḥṣîl*, *ro'yah*.

directement que les objections communément opposées par divers théologiens musulmans ne sont pas recevables.

D'abord la prétendue impossibilité *ontologique*, arguée par Jonayd et Ibrahîm al Khawwâṣ, fortifiés des expériences négatives de Bisṭâmî : le Créateur ne peut manifester son Être réellement par un signe créé ; si un homme était destiné à Lui servir de truchement, il serait immédiatement et intégralement consumé, volatilisé (1). A quoi al Ḥallâj répond qu'il n'y a pas antinomie radicale entre la créature humaine et le Créateur (il y a même affinité virtuelle) (2), entre le corps et l'esprit humains et la divinité ; il n'y a contradiction qu'entre la misère *charnelle* de l'homme (3), *bashariyah*, — et l'impassibilité divine, *ṣamadiyah*.

Ensuite l'inconcevabilité *logique* (4), soutenue par Jahm, les moʿtazilites, et la plupart des *motakallimoûn*, d'une relation directe quelconque entre la nature divine et la nature humaine, autrement que par *ḥoloûl* (5), inclusion, par confusion, *ittiṣâl*, ou mélange, *imtizâj* (6), de parcelles incréées en des parcelles créées, ce qui serait absurde. Cet argument, qui aboutit d'ailleurs à nier la possibilité d'une

(1) Jonayd considérait qu'ensuite Dieu pouvait ressusciter cet homme, le reconstituer de toutes pièces (Cfr. *suprà*, p. 36).

Mais le vague avec lequel il présente cette hypothèse indique bien que ce n'est chez lui qu'un but idéal, non réalisé.

(2) La *ṣoûrah* d'Adam, comp. Akhb. 32, 34 avec Sol. III, 34, XXIII, 93, LXIV, 3, LXXXII, 8.

(3) Qui, naturelle au corps, a gagné l'âme, par le péché.

(4) Pour eux, tout être créé est *étendu*, et il n'y a que quatre types de changements, tous d'état local : *ḥarakah*, *sokoûn*, *ijtimâʿ*, *iftirâq*.

(5) Ḥallâj se sert de ce mot comme approximation poétique, mais le rejette explicitement dans ses définitions (in Qor. LVII, 3, etc.). Je n'ai pas assez marqué cette nuance dans Taw. (voir p. 19?, n° 2).

(6) Ce sont les deux seuls types d'*ijtimâʿ* possibles. Les philosophes en envisageaient d'autres ; et c'est sur eux, et non sur Ḥallâj, que tombe l'argumentation. Cfr. ici, p. 530.

vision béatifique en Paradis (réclamée par Ḥasan et par Ibn Ḥanbal), — a été envisagé par al Ḥallâj dans toute sa force. Il souligne avec ironie l'invraisemblance *à priori* de l'union mystique ; il dénonce, comme Bisṭâmî, la « ruse » de Dieu qui nous fait espérer que nous puissions Le rejoindre par nos propres forces. « Il n'est pas de ruse plus évidente que celle employée par Dieu à l'égard de ses adorateurs. Il leur fait s'imaginer qu'ils trouveront quelque état qui les amène jusqu'à Lui, — que le contingent pourrait avoir un *nexus* (*iqtirân*) avec l'Etre nécessaire (1) ! Mais Dieu et ses attributs restent inaccessibles. S'ils prononcent Son nom, c'est en eux ; s'ils Lui rendent grâces, c'est pour eux ; s'ils Lui obéissent, c'est pour se sauver, eux ! Rien n'est pour Dieu qui vienne d'eux, et Il s'en passe ! » (2)

Mais il comprend que cette ruse est une « équivoque » adorable, *talbîs* (3), un déguisement de la miséricorde divine pour nous attirer petit à petit à soi à travers des voiles qui seront levés. Si le Créateur se retirait de Sa création, elle cesserait d'exister. « Il ne s'en est pas séparé, et ne s'y est pas annexé » (4). « Il ne s'est pas séparé des créatures et ne s'y est pas annexé. Comment s'en serait-Il séparé, Lui qui les fait exister et durer. Comment le contingent s'annexerait-il l'Absolu ? En Lui la raison d'être (*qiwâm*) de tout, Lui distinct de tout » (5).

(1) Ibn al Jawzî, qui cite cette phrase (*Nâmoûs*, X), ajoute assez inconsidérément « Quiconque médite sur le sens de cette phrase, en remarque l'impiété pure, car elle insinue que c'est par moquerie et par jeu (que Dieu agit) ».

(2) In Qor. XIII, 42. Cfr. Akhb. 32, 34.

(3) Et non pas une duperie stérile, *Khad'ah*, comme l'avait dit Bisṭâmî ; après Ibn abî'l 'Awjâ (cfr. p. 479, n. 2). — Comp. Gen. III, 5.

(4) In Qor. LXXXV, 3, ce qui est plus serré que la formule ash'arite : « Dieu n'est, ni dans le monde, ni en dehors du monde. »

(5) In Qor. LVII, 5.

Il constate en lui-même, avec encore plus de force, *à posteriori*, qu'il y a un degré suprême de la présence divine en ses créatures, qui peut se réaliser et se consommer dans l'homme, sans division ni confusion. Il déclare que le mode d'opération de cette union mystique est transcendant (1), au-dessus du créé, et de tout ce dont l'homme est digne : un don gratuit de l'Incréé, *iḥsân* (2), au-dessus de toute rétribution créée. Il se borne à essayer de faire entrevoir cette union au moyen de symboles qu'il sait inadéquats (3), mais

(1) Il l'a dit en vers : *Mawâjida Ḥaqq* :
« Les états d'âme d'où surgit l'extase divine, c'est Dieu qui les provoque tout entiers,
Quoique la sagacité des plus grands soit impuissante à le comprendre !
L'extase, c'est une incitation, puis un regard (de Dieu) qui grandit en flambant dans les consciences.
Lorsque Dieu vient habiter ainsi la conscience (*sarîrah*), celle-ci, doublant d'acuité,
Permet alors aux voyants d'observer trois phases distinctes :
Celle où la conscience, encore extérieure à l'essence de l'extase, reste spectatrice étonnée ;
Celle où la ligature du sommet de la conscience s'opère ;
Et (celle) alors (où) elle se détourne vers Celui qui considère ses anéantissements, hors de portée pour l'observateur. »

(2) « Iḥsânoho ilä 'ibâdihi *biddiyã* ghayr makhloûq » (in Qor. LVI, 23).

(3) Il ne faut donc pas confondre sa doctrine avec celle des philosophes émanatistes hellénisants comme Ibn Masarrah, Fârâbî, Ibn Sînâ, Maimonide. Ces philosophes, contrairement aux *motakallimoûn*, admettent l'existence de substances immatérielles, et distinguent quatre espèces de changements possibles : *a*) génération et corruption, selon la catégorie de la substance ; *b*) transformation (*istiḥâlah*), selon la qualité ; *c*) croissance et décroissance, selon la quantité ; *d*) mouvement local (*noqlah*), selon l'étendue (*ayn*) : cette dernière seule concerne la matière étendue. — Et ils font rentrer l'union mystique transformante dans deux des cas prévus. Soit *a*), *kawn wa fasâd*, cause substantielle actuant une matière ; type : l'union de l'esprit au corps (*ḥoloûl al roûḥ*). Soit *c*) *nomoûw wa idmiḥlâl*, cause accidentelle actuant un être dans une de ses facultés ; type : l'union de l'Intellect Actif et de l'intellect passif (*ḥoloûl al 'aql al fa''âl fî'l 'aql al monfa'il*) dans le mécanisme

qu'il s'efforce de rendre cohérents. En insistant sur la transformation préalable de la créature purifiée, non seulement en son âme par des vertus infuses, mais en son corps, pénétré et renouvelé par l'irradiation, *tajallî*, active et sensible de la grâce (1). La *nafs* charnelle de l'homme, esclave penchée sur son corps, — est transformée en *roûḥ*, qui maîtrise, relève et transfigure le corps. Et en rappelant toujours que c'est une opération gratuite de l'amour divin, due à une initiative surnaturelle, transcendant l'ordre naturel ; et réalisant une vocation prééternelle, bien plus, une participation à l'Amour primordial de Dieu pour Dieu, l'échange continuel d'une preuve d'amour ineffablement conçue, entre « toi et moi ».

Le « *moi et toi* » (2), la voix de l'amour même, où se conçoit réciproquement l'intimité réelle de l'amant et l'aimé, par l'échange essentiel de la parole, dans une égalité parfaite,

de l'intellection de la forme intelligible. C'est généralement le type *a*) qu'ils adoptèrent, identifiant l'union mystique au prophétisme, qui est « distillé dans l'âme » par l'Intellect Actif, émanation divine... Le type *c*) fut préféré par Aboû Ya 'qoûb Mazâbilî, philosophe mystique contemporain d'al Ḥallâj (cfr. *suprà*, p. 134 et n° 2) ; — Dieu agissant dans sa créature comme une cause formelle intrinsèque, par une certaine communication de Lui-même, l'actuant dans son existence même (cfr. Ḥallâj, ici p. 524, l. 16), corr. dans ce sens Taw., p. 137, l. 15 seq.

(1) Cette irradiation consume le corps, active sa dissolution, car il est devenu charnel et doit mourir ; mais elle est, Ḥallâj l'atteste, un gage de sa résurrection glorieuse (ici, *suprà*, p. 298). Cette irradiation, visible pour l'extatique, prend cinq modalités locales, *anwâr* : « au front, celle de la révélation (*waḥy*) ; aux yeux, celle du psaume [*monâjâh*] ; aux lèvres, celle de l'éloquence (*bayân*) ; sur la poitrine, celle de la foi ; dans les quatre humeurs du corps, celles des quatre prières (*tasbîḥ*, *tahlîl*, *taḥmîd*, *takbîr*) » (Sol. in Qor. XXIV, 35. On trouvera la même liste, ap. Tostarî, ms. Köpr. 727, et Ibn 'Aṭâ, ap. Sha'râwî, *ṭabaqât*, I. 95.

(2) *Man o to*, disent les poètes persans.



Communiqué par 'Ali Bey Bahgat

Planche XX. — Tombe d'Ibn al Fâriḍ au Qarâfah (pp. 530-531).

tel est le signe distinctif des poèmes mystiques d'al Ḥallâj. Un échange familier de tendresses pures, immatérielles, brûlantes. Dieu avait parlé ; l'homme lui répond. Voici qu'au plus profond de cette humanité défaillante et divisée, dans ce cœur qui L'ayant entendu et reconnu, se prosterne, une nouvelle intonation divine naît, qui monte aux lèvres, plus « mienne » que moi-même, qui Lui répond : le rayon reçu dans le miroir y a éveillé une flamme.

Dans la longue et parfois tragique histoire des vocations mystiques en Islam, on ne trouve pas, après ni avant, d'accents aussi surhumains ; où toute la passion de l'amour se prosterne devant son Dieu personnellement présent, avec vénération et abandon filial. Ils sont, en al Ḥallâj, les fruits d'une vie libérée de tout par les renoncements et les douleurs, constamment renouvelée en Dieu par la prière pour les âmes des autres, et couronnée par la passion de l'unité de la Communauté islamique, poussée jusqu'au désir (exaucé) de mourir anathème pour son salut. D'autres, après lui, ne retrouveront plus cet équilibre ; ils se contenteront trop souvent, après leur conversion, de l'exercice isolé et stérile d'une seule puissance de l'âme, soit « moyen court » pour ranimer leurs résolutions du début, soit « signe immanent » déclenchant une concentration de la pensée, soit « image de méditation » matérielle provoquant le rappel de l'extase. Pour Sohrawardî d'Alep, ʿAṭṭâr et même Ibn ʿArabî, domine la conception de plus en plus cristallisée et abstraite d'une Idée parfaite et pure, le Dieu des philosophes occasionnalistes comme Descartes et Malebranche. Pour Ghazâlî, c'est plutôt l'impératif de plus en plus catégorique d'un commandement souverain, le Dieu des moralistes déterministes comme Ashʿarî ou Kant. Pour la plupart des autres mystiques, comme Ibn al Fâriḍ, Jalâl Roûmî, Shâbistârî et Nâbolosî, c'est l'apparition de plus en plus adorable d'un visage de

Beauté où Dieu, fasciné, se reflète ; le Dieu des esthéticiens comme Léonard de Vinci. Et ils ne Le retrouvent plus au travers.

Les dialogues d'amour des poètes mystiques postérieurs ne sont que des échos, auprès des cris de l'extase hallagienne (1) ; — même chez le plus touchant d'entre eux, le seul resté populaire, Aboû'l Ḥasan 'Alî al Shoshtarî, humble shâdhilî andalou (2), quand il chante en *mowashshaḥât* sa conversion :

I. « Un ami, qui est l'Ami lui-même...
Lui, qui est ma parure, Il a fait de moi sa parure ! »
II. « Quand, ô prunelle de mon œil,
Trouverons-nous l'union hors de l'espace ?.... »
III. « Un cheïkh du pays de Meknès, à travers les soûq va chan-[tant (3) :
« Qu'est-ce que me réclament les hommes ? Et qu'est-ce que je [leur réclame, moi ?
Que dois-je ami, à toutes les créatures,
Quand celui que nous aimons est le Créateur et le Provident... »
Tu vois les gens des boutiques qui le secouent, manient
Son sac à son cou, ses béquilles et ses mèches en désordre...
Mais c'est un cheïkh bâti sur le rocher, comme tout bâtiment [que Dieu bâtit.
« Qu'est-ce que me réclament les hommes ? Et qu'est-ce que je [leur réclame, moi ? (4) »

(1) Tel le fameux apologue de Jalâl Roûmî : « Un jour l'amant frappa à la porte de l'Aimé... et il Lui dit : c'est Toi ! ... » (*mathnawî*, éd. Caire, I, 121) : comp. Saqaṭî : « il faut que l'amant arrive à crier : « O (Tu es) Moi ! » (Qosh. IV, 97).

(2) Elève d'Ibn Sab'în (cfr. Aloûsî, *jalâ*, 51) ; mort en 666/1268.

(3) Comparer al Ḥallâj, dans les soûq de Bagdad, *suprà*, p. 123-125.

(4) Cfr. au contraire al Ḥallâj, priant pour autrui, *suprà*, p. 130, 298, 303 et *infrà*, chap. XII-vi.

CHAPITRE XII

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

SOMMAIRE

L'exposé de la théologie dogmatique d'al Ḥallâj (1), après un examen du matériel métaphysique utilisé (*I*), aborde ici, dans l'ordre même que leur assigne l'ouvrage fondamental et resté classique (2) du mo'tazilite Aboû'l Hodhayl al 'Allâf, (+ 235/849) : les *cinq bases* « oṣoûl khamsah » :

(*II*) *Qadar wa 'adl.* Prédestination et justice (Cosmogonie).

(*III*) *Tawḥîd wa ṣifât.* Unité divine et attributs (Théodicée).

(*IV*) *Wa'd wa wa'îd.* Promesse et menace (Eschatologie).

(*V*) *Bayn* ; *asmâ wa aḥkâm.* L'entre-deux : des noms aux jugements (Juridiction).

(*VI*) *Amr wa nahy.* Commandement et interdiction (3) (Politique).

Sous chacune de ces rubriques, on trouvera pour la première fois groupées (4), à leur place et sous leur nom d'origine, les « questions » classiques de la scolastique musulmane, *masâ'il.*

(1) Le fait que Kalâbâdhî et Qoshayrî ont dû placer une *'aqîdah* d'al Ḥallâj en tête de leurs ouvrages (cfr. ici, p. 405) prouve qu'il était alors le théoricien reconnu, en matière de dogme, du ṣoûfisme (*fî kalâm laho*, dit le premier, référant à un passage de ses ouvrages).

Al Ḥallâj s'est fait, par désir apologétique, *motakallim*, théologien dogmatique. Comme Moḥâsibî et Tostarî, avant lui, comme Ghazâlî, plus tard, il essaie d'asseoir sur des bases dialectiques fermes l'exposé de son expérience mystique. Audace blâmée par Jonayd, qui condamnait, comme Saqaṭî et Ibn Ḥanbal, les travaux critiques de Moḥâsibî sur le mo'tazilisme (cfr. Makkî, *qoût*, I, 158), et qui disait : « Le moindre danger de la spéculation sur le dogme, c'est qu'elle dépouille le cœur de la crainte de Dieu ; et, quand le cœur est sevré de la crainte de Dieu, il perd la foi » (Harawî, *dhamm al kalâm*, f. 112[b] ; Tagr. II, 178). Cfr. *suprà*, p. 60. Ghazâlî, *monqidh*, 21-22.

(2) *Kitâb al ḥojjah* (Malaṭî, 66).

(3) Autre titre : *risâlah wa imâmah* : prophétie et imâmat (Autorité).

(4) Les répertoires occidentaux, comme ceux de Horten (cfr. *Der Islam*, 1912, p. 405), les dissocient suivant un plan à eux. Cfr. Mas'oûdî, *moroûj*, VI, 20 seq. et Nasafî, *baḥr al kalâm*, éd. Bagdad, p. 75.

I

Examen des données métaphysiques employées.

a) *Le but : la connaissance de Dieu ; ses voies.*

1. *Les deux voies naturelles et la troisième voie.*

Le Qor'ân établit d'abord l'existence de Dieu par le fait de la révélation ; fait qu'il matérialise sous l'aspect d'une « lecture » inattendue et incomparable ; il insiste sur la considération du changement, il rappelle que tout est vivifié un moment, puis, que tout périt (1) ; comment les astres s'élèvent et déclinent (*âyât al layl wa'l nahâr*), pourquoi des cités puissantes ont été détruites. Il fait appel au témoignage du cœur (2), où la révélation s'imprime, soit par une emprise intérieure, possession directe, aveugle et sourde (*waḥy*), — soit par un signe repérable, annonce énigmatique, « derrière un voile », — soit par transmission authentique, ministère d'un ange ou d'un envoyé (*rasoûl*) (3).

Il insiste sur cette dernière voie, invoque l'unanimité des données révélées ainsi, qui se sont transmises, à travers les générations, par tradition orale, *khabar*. C'est la voie de l'audition, *sam'*, du memento, *dhikr*.

Il conduit aussi Moḥammad dans la seconde voie, celle du raisonnement qui résout les énigmes et les objections, explique les signes : l'exhortant à inciter les hommes à prendre comme lui connaissance (4) des données de la révélation en ce qui les concerne, *athar*, à se rendre compte, *naẓar*, de leurs conséquences logiques, de leurs applications

(1) Qor. XXXI, 9.
(2) Qor. L, 36 : liman kâna laho qalbõ...
(3) *Id.* XLII, 50.
(4) « li qawm ya'qiloûn ».

prochaines à leur égard, salut ou damnation ; afin qu'ils se jugent sur leurs devoirs envers Dieu, et les remplissent, avant la mort et le Jugement.

Enfin le récit de l'entrevue entre Moïse et un personnage anonyme (al Khiḍr), confident des plus secrets desseins de Dieu (1), implique l'existence d'une troisième voie, purement et constamment surnaturelle, faisant accéder au mystère divin lui-même (ghayb) : « la science de chez Nous », *'ilm min ladonnâ* (2).

La première voie fut vénérée, avec un piétisme exclusif et formaliste, par les traditionnistes, *Ḥashwiyah* ; la seconde, préférée, avec un intellectualisme de philosophes, par l'école théologique des *Mo'tazilah* ; la clef de la troisième fut recherchée, suivant des méthodes différentes, par les *Imâmites* extrémistes et par les mystiques sunnites (*Ṣoûfiyah*).

Voici comment le problème de la science se posa devant eux :

'ILM : la science coranique, l'ensemble des données révélées, ce que le croyant doit savoir, notamment sur Dieu. Elle a deux aspects :

1° *'ilm ḍaroûrî*, science innée, première empreinte (*fiṭrah*) de la loi naturelle (*shar'*), gravée dans toute âme nouvellement formée (*badîhî*), ravivée par la lecture et la pratique du Qor'ân. Dictée à l'ouïe (*sam'*, *khabar*, *istimâ'*) et aux autres sens (*iḥsâs*, *tawajjoh*), par une action pénétrante du dehors (*khâṭir*), elle enseigne (*ta'lîm*) à notre mémoire (intellect passif) des associations toutes faites, fournit au croyant des représentations brutes, cadres pour l'intelligence (*taṣawwor* ; ens dictum simpliciter), lui trace des points de repère, buts

(1) Voir l'analyse des versets XVIII, 78, 80, 81 par Ḥallâj (ap. Solamî).

(2) Qor. XVIII, 64 ; cfr. Ḥallâj, in Qor. XXV, 60 (ap. Solamî), et Fâris, in XVIII, 65 (ap. Baqlî).

pour sa volonté (*naṣṣ, rasm*) = *ma'rifah 'oûlâ* (Ghaylân) = *'ilm al ajsâm wa'l alwân* (Nażżâm) = *'ilm idṭirâr bi khâṭir* (Jâḥiż) (1).

2° *'ilm nażarî*, seconde science (1 *bis*), acquise (*moktasab*), engendrée même (*tawlîd*) par le travail interne (*athar, nażar*) de la réflexion (2) sur les données fournies par la première science ; par la recherche (*baḥth*). Les mo'tazilites (et d'autres) en font le résultat de l'activité d'un agent intérieur, *'aql*, la raison, l'intellect actif, capable d'élaborer des comparaisons entre qui choisir (*ens secundum quid*), des relations causales, des jugements non seulement théoriques, mais pratiques (*taṣdîq* = *ma'qoûl thânî*) (3), affirmations de possibles, ou de futuribles à vérifier. Cette science des moyens invoque des preuves, elle passe du général au particulier, de l'implicite à l'explicite, de l'impersonnel à l'individualisé (ou inversement), afin d'atteindre les essences des choses (*idrâk ḥaqâ'iq al ashyâ*) ; ce qui lui fait donner aussi le nom de *ma'rifah* (3 *bis*), compréhension, sagesse = *ma'rifah thâniyah* (Ghaylân) = *'ilm al Qadîm wal a'râḍ* (Nażżâm) = *'ilm ikhtiyâr, ma'rifah bidalîl* (Jâḥiż).

Ces deux sciences, ces deux voies naturelles pour la connaissance de Dieu nous le font-ils connaître réellement? Non, puisqu'elles ne nous renseignent pas sur son ipséité ni même sur ses desseins à notre égard. Aussi les Imâmites extrémistes réservent le nom de *ma'rifah* (4), sagesse, à l'il-

(1) Shahrast, I, 194 ; Jorjânî, 86 ; *farq*, 125.

(1 *bis*) Cf. les « 4 sciences » (Ghazâlî, *miḥakk al nażar*, 103).

(2) Ses étapes selon Ḥallâj : istinbâṭ, darak, fahm, 'aql (Sol. in Qor. I, 1).

(3) Opp. à *taṣawwor*. Cfr. Shahrast, III, 94. *Ḥadd* = *kayfiyah* des ibâḍites.

(3 *bis*) Ghazâlî, *miḥakk al nażar*, 82, 92, 110.

(4) Ghaylân, Ghassân, Aboû Ḥanîfah et Marîsî, isolant *ma'rifah* de *'ilm*, posent d'abord *ma'rifah* = *'îmân* (cfr. *farq*, 190-192). Ibn Kar-

lumination initiatique arbitraire dont leur Imâm investit ses adeptes. Divers sunnites morji'tes, d'autre part, observèrent que notre compréhension adéquate des choses ne succédait pas seulement à la sincérité (*ṣidq*) (1) observée par la conscience pendant toute la durée du travail de la réflexion, — mais surtout à l'assiduité fervente et pratique de la foi (2). Qu'elle s'y surajoutait, non comme une conséquence inévitable, — mais comme une grâce congrue. C'est une intégration, le don d'une coordination habituelle des résultats de la seconde science ; non pas telle ou telle synthèse artificielle, *au sens divisé*, mais leur répartition harmonieuse organisée, enfin trouvée par rapport à un principe de vie central qui nous les conserve nôtres, qui nous en remémore, le cas échéant, la valeur d'usage exacte : leur détermination totale, *au sens composé*, en vue de Dieu. Ainsi transformée, notre science rationnelle cesse d'être la perception de fantômes (*idrâk al shabaḥ, al mithâl*) (3) et devient la perception transfigurée d'attestations divines (*idrâk al shâhid*) (4). Telle est la conclusion de Moḥâsibî et de son école. Comme les Mo'tazilites et les Ḥanbalites (5) (et contre Jahm et les pré-ash'arites), il admet l'existence simultanée des deux sciences ; mais contre ces deux écoles, il affirme que : ni la tradition passivement reçue (*sam'*, *naql*), ni le mécanisme de la raison raisonnante ne suffisent pour nous procurer une réelle et intime compréhension de ce Dieu qu'elles ne nous font connaître qu'indirectement et *ad extra* ; et qu'il peut exister, en dehors,

râm, le premier, distingue : *al ma'rifah laysat min al 'îmân* (Dhahabî, ms. Leid. Or. 1721, f. 75[a]).

(1) Moḥâsibî, ap. Sarrâj, *loma'* 217 : maṣḥoûb 'alä jamî' al aḥwâl.

(2) Cfr. les Noseïris (ms. Paris, 1450, f. 3[b]).

(3) Cfr. Jonayd.

(4) Cfr. *suprà*, p. 497.

(5) Et Fakhr Râzî (Jorjânî, *sharḥ mawâqif*, 16), après Jowaynî, Ghazâlî.

un troisième mode, surnaturel, de connaissance éminente de Dieu : pure grâce de Sa part, pur consentement de notre part : « Il ne nous la doit pas, et nous ne la Lui devons pas » (1) ; et que c'est la découverte, désirable entre toutes, de cette sagesse, *ma'rifah*, qui est le premier « devoir d'obligation » (2) du ṣoûfî.

Ḥallâj part exactement des prémisses de Moḥâsibî ; il affirme à maintes reprises : *a*) qu'il existe deux voies, *ṭarîqatân* (3), également normales, amenant à la connaissance de Dieu : voie des sens et voie des idées, autorité de la tradition (*sayr*) et libre jeu de la réflexion (*lahw*), — jardin du *dhikr* et périple du *fikr*, vestige (4) et analogie (5), fait du miracle divin et évidence de la démonstration humaine.

b) Que ces deux voies convergent (6) seulement à nous indiquer le Point primitif (*noqṭah aṣliyah*), le fait de la création, par la négation de toute créature interposée : compréhension de l'origine, sagesse primitive (*ma'rifah aṣliyah*) dont tout le contenu se réduit à avouer qu' « il n'y a pas de divinité, excepté Dieu ».

(1) « Ce n'est ni une créance de la créature sur le Créateur, c'est Lui qui serait qualifié pour la révéler à son créancier ; ni une créance du Créateur sur la créature, Il est trop juste pour la mal traiter » (ap. Sha'râwî, I, 74). Cfr. les deux *qiyâm* (ici p. 302).

(2) Par vœu. Noûrî (ap. Sarrâj, *loma'*, 40-41). Ibn Adham en parle le premier (*'ârif*, ap. 'Aṭṭâr, *tadhk.*, I, 93). Puis Karkhî (*id.*, I, 272), Miṣrî (Sh. tab. I, 70) et Dârânî ('Aṭṭâr, *l. c.*, I, 235).

(3) Akhb. 34, 15 ; cfr. ici, p. 124 : corr. n. 4 ; la lecture « lahw » est confirmée par deux pièces de vers sur le « jeu de la raison » (*man râmaho...* ; et *lasto bi'l tawḥîd alhoû...*). Taw. V, 18. Cfr. *awhâm* et *afhâm* (Taw. X, 23 ; cfr. 22).

(4) Où il fait rentrer les visions miraculeuses, *kawâshif* (Taw., X, 20 ; cfr. Wâsiṭî : *ma'rifah... ḥissã*, ap. Tahânawî, p. 996).

(5) Où il fait rentrer les extases intellectuelles, *ma'ârif* (*id.* ; cfr. Wâsiṭî : *'ilm... khabarã*).

(6) Cfr. *suprà*, p. 56, et Taw. XI, 11. Ne pas regarder dans « l'entredeux » (Akhb. 34). Cfr. *qoût*, II, 79.

c) Qu'il ne faut pas confondre ces deux voies avec leur but (1) ; ni s'arrêter en chemin. Cette connaissance négative et nue de Dieu, telle que la *shahâdah* nous la procure, ne nous Le montre que par rapport à nous, non par rapport à Lui. Nous n'atteignons Sa réalité intime, ni en récitant le *H* qui Le signale à notre attention, — ni en épurant, par voie de rémotion, le pur concept de l'*Un*, qui Le présente à notre esprit. Il reste inaccessible et transcendant.

d) La foi et l'espérance subsistent, pourtant, nourries par un désir, trompées par cette « tromperie » apparente de Dieu, qui, par la révélation, nous induit à imaginer qu'il pourrait y avoir une voie normale d'accès de nous à Lui. Tel est notre libre désir : « Celui qui dit connaître (suffisamment) Dieu par son œuvre, c'est qu'il se suffit de l'œuvre sans le Maître d'œuvres (2) ». — « Celui qui cherche Dieu à la lueur de la foi, est comme celui qui cherche le soleil à la clarté des étoiles (3) ». — « Celui qui dit : « Comme Il me connaît, je Le connais » fait allusion à la science (que Dieu a des créatures), et se reporte à Son dessein premier (de Créateur) ; ce dessein premier va hors de l'essence ; or, comment ce qui quitte l'essence atteindrait-il à l'essence ? (4) »

e) L'homme ne peut y accéder par sa seule volonté (5), même en se renonçant, en s'acharnant à s'humilier (6), en

(1) « Purifie ta langue de son *dhikr*, et ton cœur de Son *fikr* » (Akhb. 19) : « la méditation (curieuse) sur Ses attributs, l'investigation dans Son essence, l'articulation (vaniteuse) de l'affirmation qu'Il existe, sont un grand péché... ». C'est la pure doctrine, sunnite et hanbalite (Gholâm Khalîl, *sharḥ al sonnah* : al fikrah fî Allah bid'ah).

(2) Taw. XI, 8.

(3) Sol. *ṭabaqât*.

(4) Taw. XI, 10.

(5) Contre ce que disent les gnostiques, ismaëliens, philosophes plotinisants, illuministes (*ishrâqiyoûn*), théosophes, partisans de l'extase « naturelle » (kashf, tajallî) : *idrâk bi'l taṣfiyah*.

(6) Taw. VI.

se détruisant (1). « Comment pourrait-il y avoir mélange entre Dieu et Sa création ? » — « Il n'y a pas de *nexus* logique entre le transcendant et le contingent (2) ».

f) C'est une communication surnaturelle, une grâce réelle et ineffable, sanctifiante, une sagesse expérimentale, amoureuse, dont le premier effet est que le « fiat » de Dieu se forme en nous ; par une transposition spontanée, interversion libre des rôles (non permutation logique des rapports) (3).

g) Cette grâce, cette « sagesse » ne contredit pas les deux voies naturelles, elle les confirme *hic et nunc* ; nous dispensant non seulement l'interprétation, mais le don des miracles ; non seulement l'intelligence, mais la mise en œuvre des arguments décisifs (*ishârah*, *ḥojjah, solṭân*). C'est la science finale, nous donnant, à l'instant même de leur réalisation, la compréhension simple des relations réelles entre les choses périssables, leur convenance divine ; nous reliant constamment, à travers la trame des événements, au dessein suivi de Dieu, par une participation à Sa vie essentielle. Elle est unique, elle provient de l'Unité divine elle-même, c'est leprincipe simple de toute détermination (4).

2. *Tableau des questions discutées.*

'Aql : raison, intellect actif ; *1°* en usage et tradition : le bon sens, *ḥilm*, en germe chez les petits enfants, manquant aux irresponsables, fous et idiots (opp. *jonoûn*, *ḥomoq*) (5) — *2°* d'où, en droit : ce qui met à même de remplir les obligations légales (*manâṭ al taklîf*), ce qui rend sociable (*ahliyah*) (6) — *3°* Ash'arites = *ba'ḍ 'oloûm ḍaroûriyah* : certaines

(1) Contre *fanâ* de Bisṭâmî : critiqué par Kharrâz.
(2) Cfr. *infrà*, ses deux *'aqîdah*.
(3) Taw. XI, 13, seq.
(4) Taw. XI, 19, seq.
(5) Moḥâsibî, *l. c.*, *infrà* ; Hazm, IV, 191.
(6) Ḥalabî, hanéfite ; ap. Qâsimî, *oṣoûl*, 22.

connaissances innées dans l'homme = attribut adventice et sans durée (*'arad*), sans antécédents ni conséquences naturelles (1) — *4°* Hanbalites = certaines connaissances innées ; ni attribut, ni substance : grâce permanente (*fadl, mawloûd*), non acquise, distribuée en quantité différente suivant les individus ; c'est en tenant compte de cette proportion que leurs œuvres seront jugées par Dieu (2) — *5°* Dâwoûd-ibn Moḥabbir : instinct de certitude (*gharîzah yaqîn*), permettant de se repentir et d'être sauvé (3). Moḥâsibî précise : « instinct déposé par Dieu chez ses créatures soumises à l'épreuve de Le servir : par lui, Il fait trouver la preuve à ceux qui ont atteint l'âge de discrétion, leur fournissant en leurs raisons un avertisseur (invisible), qui promet et menace, commande et interdit, dissuade et conseille ». « C'est l'instrument menant à la compréhension » (4). C'est l'outil de l'obéissance à la Loi, il ne peut atteindre à la divinité (Ibn 'Aṭâ) (5). Sans l'esprit (*roûḥ*), l'*'aql* est inopérant (Kharrâz) (6) — *6°* (Hishâm) : lumière naturelle placée par Dieu dans le cœur, comme un instinct de la vision — *7°* (Imâmites) : compréhension (*ma'rifah*) accordée par Dieu, variant suivant la science acquise, montrant ce qui sert et ce qui nuit (7) — *8°* Zâhirites : résultat acquis par l'accomplissement des actes licites et la fuite des péchés (8) — *9°* Mo'tazilites : guide intérieur unique

(1) Ibn al Farrâ, *l. c.*, *infrà*.

(2) Gholâm Khalîl, *l. c.* ; recopié par Barbahârî, *'aqîdah*. Cfr. Ibn al Farrâ, *mo'tamad*.

(3) Ap. *Kitâb al 'aql*, résumé de Maysarah, réédité par Ibn Rajâ et Sinjârî (Dhahabî, *i'tidâl*, I, 324 ; III, 222).

(4) Moḥâsibî, *mâ'iyat al 'aql wa ma'nâho* (ms. Faydiyah, 1101, VIII). Thèse célèbre, mal résumée ap. Mâlinî, *arba'în* ; Dhahabî, *'ibar*, s. a. 243 ; Ibn al Jawzî, *dhamm al hawä* ; Sobkî, s. v.

(5) Cfr. Taw., p. 195 ; Tirmidhî, *'ilal*, 200a ; Miṣrî (Sh. tab. I, 70).

(6) Ici p. 483, n. 3.

(7) Ces deux thèses sont citées par Moḥâsibî, *l. c.*

(8) Ḥazm, *l. c.*

(*dalîl*; selon Wâṣil); acte permanent et autonome, opération de l'esprit dans le corps, essence spirituelle de l'homme se construisant ainsi elle-même : *lobb*, *ṣafwat al roûḥ, ṣanî' al roûḥ fî'l badan* (1). Il discerne le bien du mal (*taqbîḥ wa taḥsîn*). Il choisit et suit ce qui convient le mieux — *10°* Qarmaṭes : 1re émanation divine (entre le *noûr 'alawî* et *nafs*) — *11°* Philosophes : intellect actif, *'aql fa''âl* : substance (*jawhar*) séparée, immatérielle ; 1re émanation divine, qui émane dans l'homme une 2e émanation, *'aql mostafâd*, qui agit sur une 3e, passive, *'aql bi'l milkah* (mémoire) pour engendrer les idées. Il y a dix *'aql*, sortes d'anges, mettant en branle les neuf cieux (2) — *12°* Ishrâqiyoûn : même théorie sous d'autres noms, empruntés aux Qarmaṭes (3) : 1re émanation : *noûr qâhir*, et 2e : *noûr maqhoûr* (4).

Discussion des précellences suivantes :

'aql > *shar'* (*sam'*, *'ilm*). Précellence de la raison sur la Loi (= la tradition et la révélation) : Imâmiyah, Ibâḍites, Mo'tazilah — contre Ḥashwiyah, Hanéfites et mystiques (5).

wojoûb al fikr (*faḥṣ*, *istidlâl, i'tibâr*) *qabl al sam'*. Obligation de réfléchir avant de déférer à l'autorité de la tradition — Bayhaṣiyah, Imâmiyah, Mo'tazilah, Najjâriyah, Karrâmiyah (6), Ṭabarî — contre Ḍirâr, Ibn al Râwandî, et la plupart des Sunnites (7).

(1) Moḥâsibî, *l. c.* ; Jâḥiẓ, *mokhtârât,* II, 240 ; I, 43 (*istibânah*).

(2) Tahânawî, s. v.

(3) Cfr. Malaṭî, *l. c.*, f. 34.

(4) Tahânawî, s. v.

(5) Nasafî, *baḥr al kalâm*, 5. Cfr. Aloûsî, *jalâ*, 234 seq. et *infrà*, § V ; corr. dans ce sens Taw., p. 187, en bas.

(6) Qui soutiennent qu'il est obligatoire de croire aux données de la raison (Shahr. I, 153). Jahm et Aboû Hâshim (*farq*, 312) recommandent même le doute méthodique initial, comme Descartes.

(7) Ḥazm, IV, 35 ; Shahr. I, 68, 114-115 ; Jorjânî, 629.

'ilm nażarî > *'ilm ḍaroûrî.* Supériorité de la science acquise sur les données (de la loi naturelle). Mo'tazilah, Żâhirites, Jowaynî, Ghazâlî, contre les Hanbalites ; les Ash'arites (pour qui tout est inné). Pour Ḥallâj, elles se valent.

fikr > *dhikr.* Précellence de la réflexion intellectuelle sur la récitation mnémotechnique — Mo'tazilah, Imâmiyah, Fârisiyah, Ittiḥâdiyah. — Au rebours des Ḥashwiyah, et de la plupart des mystiques. — Ḥallâj ne tranche pas (1).

taqbîḥ wa taḥsîn al 'aql. La raison est capable de séparer (*ḥokm*) le bien (= ce qui convient) du mal — Mo'tazilah, Karrâmiyah, Hanbalites, Moḥâsibî, Mâtorîdî — contre les Ash'arites (la raison n'a que la perception, *idrâk*) (2).

ri'âyat al aṣlaḥ lil 'aql. La raison seule suffit pour choisir et pratiquer le parti qu'elle a jugé le meilleur (= le plus profitable) — Mo'tazilah — contre Karrâmiyah et la plupart des Sunnites (3).

'ilm > *ma'rifah.* Précellence de la science discursive sur la compréhension (la sagesse). Jonayd, Qâsim Sayyârî — contre Dhoû'l Noûn, Moḥâsibî, Ḥallâj (4).

MA'RIFAH, compréhension, intuition, savoir, sagesse. En grammaire : la détermination (avec l'article ; opp. *nakirah*) ; le nom qui désigne la chose en propre (cfr. en droit : la coutume reçue, la loi non écrite ; *'orf*, *maṣlaḥah morsalah*). — Qu'est-ce que le *ma'rifat Allah*, l'intuition de Dieu (5) ? 1° Morji'tes : acte de foi, *'îmân* ; fondé sur la pratique du

(1) Réponse à Fâris (in Kalabâdhî, *ta'arrof*).

Corr. Taw., p. 156. — Si le *dhikr* cesse, avant la résurrection, — le *fikr* ne subsiste alors que pour les damnés (Taw., VI, 15 ; et Sol. in Qor. III, 188). Cfr. chap. XIII.

(2) Ḥazm, III, 164 ; Shahr., I, 153.

(3) Mêmes références ; et ici p. 505.

(4) Taw., p. 194-195 ; Badqlî, in Qor. XLVII, 21 ; Wâsiṭî se rétracte.

(5) Cfr. ici, XII-IV (*ro'yah*).

culte, la récitation fervente des noms divins coraniques. — 2° Imâmites : profession de foi fondée sur la réflexion et les preuves. — 3° Ash'arites : science explicite des attributs divins, un à un (1). — 4° Jahm, Mo'tazilites, Najjâriyah ; résultat de la « via remotionis » (*tanzîh*) : conception abstraite de l'idée pure de l'essence divine. — D'où 5° Bisṭâmî, Jonayd, Khawwâṣ, Sayyârî : puisque le *ma'rifah*, la compréhension, est l'*'ilm al 'ilm* (science de la science, l'état de celui qui se sait connaissant) (2), — et qu'il n'y a *ma'rifah* que d'objet déterminé et défini (3) : cette conception abstraite de l'essence est une intuition purement négative et décevante, inférieure à la science discursive dont elle dérive. — 6° Il existe bien une intuition positive de Dieu.— Emanée de l'essence divine ; l'on y atteint par une illumination initiatique (Noseïris, Druzes), ou par un entraînement ascétique (Ibn Masarrah, philosophes). — 7° Tostarî : Le croyant peut recevoir immédiatement en soi la grâce d'une certitude positive suréminente, le renseignant sur Dieu : *mokâshafah bimobâsharat al yaqîn* (4). — 8° Ḥallâj : la Sagesse est une réalité spirituelle transformante, une substance divine, *jawhar rabbânî* ; conçue en nous, par voie surnaturelle, c'est la substance purifiée de notre vie cultuelle : « *al 'oboûdiyah jawharah, taṭahhorhâ al Roboûbîyah* » (Wâsiṭî) (5).

ma'rifah kasbiyah aw ḍaroûriyah ? Cette intuition est-elle acquise ou innée ? Innée : c'est-à-dire instinctive et inévitable en ce monde et dans l'autre (Jâḥiẓ (6), Aswârî, Ka'bî). Acquise en ce monde (innée seulement pour les imâms, dit

(1) *Farq*. 190-192. Cfr. déjà Ibn 'Abbâs (in Qosh. 4).
(2) Accident d'accident, *ḥâl* (Ḥazm, IV, 208).
(3) Sarrâj, *loma'*, 224, 362.
(4) *Id.*, 70.
(5) Baqlî, in Qor. XXXVI, 61.
(6) Pour lui, ce qui ne s'est pas réalisé n'était pas réalisable.

Aboû'l Jaroûd) et innée en l'autre (Imâmites). Selon Moḥâsibî et Ḥallâj, c'est un commun élan d'amour (1).

ma'rifah wâjibah ? Quelle sorte de nécessité y a-t-il pour le croyant à rechercher cette intuition de Dieu ? Obligation rationnelle (*'aqlã* : Hanéfites, Mo'tazilites). Devoir légal (*shar'ã* : Ash'arites). Engagement professionnel, par vœu personnel (*farḍ* : Noûrî, mystiques) (2). Il n'y a pas obligation (Thomâmah, Ibn al Râwandî) (3).

3. *Textes hallagiens* :

I. *Man râmaho...* :

Celui qui, ayant soif de Dieu, prend la raison pour guide,
Elle le mène paître dans une perplexité où elle le laisse s'ébattre.
Il vieillit dans l'équivoque de ses états de conscience
Et finit par se demander, perplexe : « Existe-t-Il ? » (4)

II. *Lasto bi'l tawḥîdi alhow...* (5) :

Non, je ne me joue pas du *tawḥid* ; et pourtant mon « je » le néglige.
Comment peut-il le négliger, s'en jouer ? Ah ! sans doute, mon « je » [c'est Lui ?

III. Fragment ap. Kalâbâdhî (*ta'arrof*) (6) :

« Nul ne Le comprend, sinon celui pour qui Il se rend compréhensible ; nul n'affirme vraiment que Dieu est unique, s'Il ne l'unifie pour Lui ; nul ne croit en Lui, s'Il ne lui en fait la grâce ; nul ne Le décrit, s'Il ne rayonne dans sa conscience intime. »

(1) Où Dieu et l'âme *se reconnaissent*. Cfr. ici, *infrà*.

(2) Sobkî, II, 266 ; Sarrâj, *loma'*, 40-41. Ibn al Dâ'î ; Rowaym (ap. Qosh. 4).

(3) Il n'y a obligation, selon lui, à écouter (*samâ'*) la parole divine que *quand Dieu nous en parle* ; c'est le principe des mystiques (*samâ'*, oratorio) : épier l'indication de la grâce.

(4) Taw., p. 196.

(5) Kalâbâdhî, *ta'arrof* ; ms. Londres 888, f. 342a ; cfr. ici p. 524.

(6) Taw., p. 191.

IV. *Lam yabqa*... (1) :

« — Si Moḥammad n'avait pas été envoyé, la démonstration n'aurait pas été complète, pour toutes les créatures, et les infidèles auraient espéré échapper à l'enfer », disait-il ; et il récitait :

[Désormais], il n'y a plus, entre moi et Dieu, d'explication (inter-
[médiaire),
Ni preuve, ni miracles ne servent plus, pour me convaincre !
Voici la transfigurante explicitation des feux divins, flambants (en moi),
Brillants, comme l'orient d'une perle, irrécusables !
La preuve est à Lui, de Lui, vers Lui, en Lui,
C'est l'attestation même du Vrai, que dis-je, une science qui s'expli-
[que elle-même.
La preuve est à Lui, de Lui, en Lui, et pour Lui,
En vérité, nous L'avons trouvé, au moyen de la révélation de Sa
[séparation d'avec nous !
On ne saurait déduire le Créateur de Son œuvre ;
Vous, êtres contingents, vous en êtes déviés (2) de toute la largeur
[des temps.
Telle est mon existence, mon évidence et ma conviction,
Telle est l'unification (divine) de mon *tawhîd* et de ma foi !
Ainsi s'expriment ceux qu'Il isole en Lui (*ahl al infirâd bihi*),
Qu'Il doue des dons de la sagesse, en secret et en public.
Telle est la consommation (3) de l'existence de ceux qu'Il extasie,
Fils de l'apparentement, mes compagnons, mes amis ! »

V. *Waḥḥadanî Wâḥidî*... (4) :

Voici que mon Unique m'a unifié, en (m'inspirant) un *tawḥîd* véri-
[dique ;
Pour aller à Lui, aucune des routes tracées n'est la Voie (5) !

(1) Kalâbâdhî, *ta'arrof* ; Ibn Jahḍam, *bahjah* (extr. ap. Ibn Khamîs, *manâqib*).

(2) Comme des flèches.

(3) *Hadhâ wojoûdo* (*wojoûdi'l wâjidîna laho*) : littéralement l'existentialisation. Kalâbâdhî commente : le « brûlement ».

(4) Taw., p. 138, corr. au 1er vers ; *bi* tawḥîdi. Le second vers est : « howa Ḥaqqõ, wa'l Ḥaqq lil Ḥaqq ḥaqqõ * molbisõ, wa labso'l ḥaqâ'iqi Ḥaqq ».

(5) *ṭarq* (cfr. vers de Naṣrâbâdhî, ap. Baqlî, in Qor. LIII, 43 ; Ibn

Il est la Vérité, Dieu est pour Dieu la Vérité
Qui revêt (la création) d'un vêtement (de gloire), et ce vêtement
[(glorieux) des réalités est, lui aussi, Vérité !
Déjà rayonnent Ses irradiations éclatantes,
Et de leurs flammes jaillit, en scintillant, l'éclair !

b) *Les différentes espèces de choses nommables.*

1. *Les postulats de la scolastique islamique.*

Le Qo'rân ne parle que de « choses » singulières, particulières, concrètes, en acte : *ashyâ* (sg. *shay'*). Il n'y est pas question d'essences abstraites, de genres ni de possibles, et les attributs divins eux-mêmes n'y apparaissent que sous forme de *noms* efficients : *asmâ* (sg. *ism*). Ex. : le Puissant, le Tueur...

La tendance première des théologiens fut de réunir sous le nom de « corps » *ajsâm* (sg. *jism*), quantités mesurables, — tous les objets déterminables que le Qor'ân isole. Dieu est la « chose » par excellence (1), donc un « corps », pour les vieux imâmites, de Hishâm (2) à Nâshî ; pour les vieux sunnites, aussi, de Moqâtil à Ibn Ḥanbal : parce qu'absolument dense (ṣamad = lâ jawfa laho) ; « un quant à sa substance (*aḥadî al jawhar*) », dit Ibn Karrâm.

Jahm, le premier, mit Dieu absolument à part de toutes choses (3) ; non pas tant comme un Etre transcendant, — mais simplement comme un concept : une idée, d'un Créateur, activité universelle, cause générale des changements,

Jahḍam, *bahjah*, chap. VI, traduisant Joann., XI, 25 : *ṭarq al ḥaqq*).

(1) Nâshî (ap. Tahânawî, s. v. *shay'*).

(2) Un « corps » qui n'est astreint à aucune grandeur relative, mais qui établit les proportions de toutes choses (Qot. *mokht.*, 60) = mâ qâma binafsihi (Moqaddasî, *bad'*, éd. Huart, I, 39). Un lingot dense, sans creux ni pores (*id.*, I, 85).

(3) Dieu n'est ni une chose, ni une non-chose (Ḥazm, IV, 205) ; les mo'tazilites atténuent : « Dieu est une chose, *pas comme* les choses » (*'aqîdah*, ap. Ash'arî, *l. c.*).

auteur immédiat des accidents, qui manipule à son gré les substances sans se laisser saisir sous aucune = l'Absolu, *al Qadîm*, par opposition au contingent, *ḥadath*, littéralement « l'événement », « ce qui passe ».

Le Qor'ân, dans ce contingent incessamment renouvelé, avait signalé certaines « acquisitions » permanentes, communiquées à l'homme par l'usage et l'usure même des choses périssables : *arzâq*. Comme les sensations (couleur, odeur, saveur, son, figure) ressenties sur notre peau ; comme les données de science, les vertus, les inspirations (les âmes même), empreintes dans notre cœur. A côté des *asmâ*, noms, — les grammairiens définirent les *ṣifât*, adjectifs, attributs. Et les théologiens posèrent, à côté des corps, définis substances (*jawâhir*), ces qualités générales, définies accidents (*a'râḍ*). Ceux-là étant perçus par les sens de façon momentanée, mais positive, comme ayant une figure (*ṣoûrah*), celles-ci étant enregistrées dans le cœur de façon permanente mais mentale, comme une simple acception, une idée (*ma'nä*).

Voici leurs postulats fondamentaux, qui dominent tous les systèmes des *motakallimoûn*, du IIe au Ve siècle de l'hégire (1) :

a) Toute chose créée est quantifiée par cela même (*waḍ'*, *ta'yîn*, *raqq al kawn*), donc (2) nécessairement (*talâzom*) étendue (*kawn*, *taḥayyoz*) ; elle est un corps, un composé discontinu d'unités en nombre limité, substances élémentaires ; *jawhar fard* = *dharrah* (atome) = *noqṭah* (point). L'atome est l'élément ultime et l'unique réalité de toute

(1) Ce résumé est le remaniement du résumé de S. Munk (trad. de Maïmonide, *Guide des égarés*, I, 375, seq...), qui avait utilisé des sources très indirectes ; au moyen du *tahâfot* de Ghazâlî et des *khilâfiyât* d'Ibn Kamâl pâshâ. Selon Bâqillânî, ces postulats sont co-essentiels au dogme révélé (Ibn Khaldoûn, *moqaddamât*, éd. 1322, p. 253).

(2) *Sic*. C'est là le postulat d' 'Allâf et d'Ash'arî.

chose créée : en dehors de lui, il n'y a que le vide (*khalâ*). Deux atomes ne peuvent coexister dans le même lieu ; il ne peut y avoir compénétration, ni conjugaison réelle (1) de deux substances (il n'y en pas d'immatérielles).

b) Dieu, qui crée et recrée à chaque instant (2) les atomes, les assemble à son gré, *tajwîz* (3), pour former des corps, *ajsâm*, assemblages discontinus, momentanés.

c) Ces assemblages n'ont aucune existence propre (seul l'atome existe) (4) : *nafy al maqâdîr*. Ni les rapports de situation perçus, ligne, plan, volume, espace géométriques, — ni les ensembles numériques, entiers ou fractions (quantités discrètes), — ni les relations analytiques (unité, pluralité, perpendicularité, obliquité, propriétés des polygones inscrits), — ni les états naturels (perception, santé, maladie), — ni les périodes cycliques (saisons, révolutions des astres), — ni les personnes n'existent : ce sont des néants (*'adamiyât, no'oût*), des accidents subjectifs sans durée, surimposés à cet atome qu'est notre cœur, en simultanéité fortuite avec certains accidents objectifs (*wojoûdiyât, ṣifât*).

d) La science physique est la somme virtuelle des vingt et un accidents objectifs (*mawjoûdât*, et de leurs vingt et une négations) que nous percevons comme relatifs à des atomes extérieurs : l'étendue, la couleur, le son, la saveur, le parfum, l'équilibre ; la chaleur, le froid, l'humide, le sec ; la composition (*ta'lîf*) ; la vie, la douleur, la puissance, la vo-

(1) Contre la théorie de la sensation perçue par *imtizâj*, *ḥoloûl* (Jahm, Hishâm, Ibn Kaysân).

(2) *Khalq fî koll waqt* (Sâlimîyah. Ash'arî. Ibn 'Arabî).

(3) Tout ce qui est imaginable est admissible pour la raison ; et les possibles n'ont pas besoin, pour être, de paraître réalisables.

(4) Point hexaédrique, à six pans (devant, derrière, droite, gauche, haut, bas) ; donc susceptible de six compositions (*ta'lîfât*), avec six autres atomes : deux à deux (*mojâwarah*). C'est de là qu'al Ḥallâj tire les « six aspects » du point primordial (ici, chap. XII, II).

lonté, le refus, le désir, le dégoût, la croyance, le doute, la réflexion (*nażar = kalâm al nafs*). L'objectivité des sensations est d'ailleurs aussi suspecte qu'invérifiable ; puisqu'elles nous montrent les corps comme continus.

e) Chaque accident ne dure qu'un instant (qui lui est propre) ; les durées n'existent donc pas. Le temps n'est que collections arbitraires d'instants hétérogènes, *ânât* (sg. *ân*) = *awqât* (sg. *waqt*). Ce qui nous apparaît comme la succession monodrome et irréversible des instants n'est que le premier des six modes de la priorité (*taqaddom*), que Dieu accorde occasionnellement à ceci, par rapport à cela : antériorité de date, causalité, convenance (*ṭab'* = simple accoutumance momentanément imprimée), préséance (dignité), rang (fonction), essence. Il n'y a ni natures (1), ni personnalités en soi, mais seulement des accoutumances, *'âdât*.

f) L'accident ne peut être surimposé à l'accident ; mais seulement à l'atome ; de l'un il ne peut sortir que l'un. Autrement Dieu ne serait plus le créateur direct de chaque chose, et l'enchaînement des causes secondes se poursuivrait *ad infinitum* (*tasalsol*), ce qui est absurde. Il n'y a pas d'infini, ni en puissance (2), ni en acte ; ni simultané, ni successif.

g) Au lieu de cinq universaux (*mofradât*), il n'y en a qu'un : l'accident. Au lieu de dix catégories (*maqoûlât*), il n'y en a que deux : substance (= atome) et localisation (3) (*kâ'iniyah*) ou lieu (*kawn = ayn = makân*).

h) Quand un atome, à deux instants différents, 1' et 2',

(1) Objections : le feu est latent (*komoûn*) dans le silex : Nażżâm, contre Ḍirâr, Bâqillânî (Ḥazm, V, 60). Le blanc dilate (*farq*), le noir contracte (*jam'*) la vision (Ḥazm, V, 137, 60).

(2) Ibn Sînâ a victorieusement établi qu'il y a un *infini potentiel*, possibilité de toujours ajouter 1, par ses trois preuves, dites du « parallélisme », de l' « échelle » (*sollâmî*), et du « bouclier » (Jorjânî, *l. c.*, 450-455).

(3) Qui a deux modalités (*suprà*, p. 527, n. 6).

occupe le même lieu A, il est dit au repos (*sokoûn*) ; si, à deux instants différents, 1' et 2', il occupe deux lieux différents, A et B, il est dit en mouvement (*ḥarakah*) (1). Cette réduction du mouvement à l'abornement A B du déplacement local, vu du dehors, sans considération de la force qui le provoque (2), amène les *motakallimoûn* à certaines affirmations d'un relativisme outrancier (3). Ex. : Entre les deux mouvements verticaux d'une pierre lancée en l'air, et qui retombe, « il n'y a pas d'instant de repos intermédiaire » — Soient deux atomes, A et B, face à face (*moḥâdhâh*) : si B bouge, A, quoique immobile, « doit avoir bougé, puisque le face à face a changé ». Inversement, l'homme assis dans une barque qui bouge « ne se déplace pas ». — Quand un corps se déplace, « seuls, des atomes superficiels » sont en mouvement, etc.

Ces postulats, d'un positivisme tranchant, et d'un matérialisme implicite, amenaient donc à refuser absolument toute existence aux idées générales, aux déterminations immatérielles (les Anges étant définis des corps subtils, et les âmes considérées comme de simples accidents sans durée, incapables donc d'être ressuscitées identiques). L'objection décisive, entrevue par Hishâm et Bishr, fut posée par Mo'ammar (*ma'ânî*) (4). La science de tel événement n'existe pas

(1) Le fait de son « arrivée » en A, à l'instant 1', et en B, à 2', n'est ni un repos, ni un mouvement ; il est créé (kâ'inìyah) en A, recréé en B ('Allâf, Jobba'î, Aboû Hâshim, Ash'arî). Pour Mo'ammar, le lieu varie, et le mouvement n'existe pas.

(2) Qui fait *sauter* d'A en B (Nażżâm, Bishr, Ibn al Râwandî, Qâlanîsî).

(3) Isfarâ'inî, ap. Tahânawî, p. 1275 ; Ḥazm, V, 46.

(4) De même que la maladie résulte d'une cause (*'illah*), la science provoque un état d'assimilation individuelle, spécial à l'esprit qui la conçoit : *'ilm al 'ilm*, accident d'accident (nié par 'Allâf) ; *farq*, 181. Déjà la question s'était posée, pour savoir *en quoi* la foi de Zeïd pouvait différer de celle de 'Amr (*farq*. 191, 192, 196).

en dehors de l'événement, soit. La science que Zeïd garde de cet événement n'est pourtant pas tout à fait la science qu''Amr en garde. Mais qu'est-ce, alors, que cette distinction formelle qui interviendrait entre deux purs et identiques néants? Après Hishâm, Marîsî, Ibn Kollâb et Ibn Karrâm, — Aboû Hâshim, suivi par Ash'arî et Jowaynî, résolut la question (1) comme les philosophes grecs, en accordant un mode d'existence immatérielle rudimentaire, une modalisation conceptuelle aux idées ; existant, non pas en soi (*in se*, *'alä'l iṭlâq*) (2), mais en tant que prises dans une certaine *acception* (*wajh* ; *secundum quid* ; *fî qaḍîyah*) ; cette acception constituant notre esprit en un certain *état* (*ḥâl* : pl. *aḥwâl*) (3) : parce que notre esprit les pense *telles* (4).

Par une marche convergente, menée en sens inverse, Moḥâsibî, précisant son expérimentation psychologique, son analyse si déliée de l'acte volontaire dans le cœur (5), — en trouvait l'origine première, non pas dans l'arbitraire vide de notre vouloir seul, ni dans l'inertie foncière de la pensée pure, — mais dans un certain *état*, *ḥâl,* de l'âme, dû à une certaine orientation (*jihah*) (6) de l'idée entrevue : offerte, présentée à notre vouloir sous une parure désirable, revêtue d'une grâce séduisante et toute divine, légitimant (sans l'imposer) (7), l'acceptation de cette idée par notre vouloir. Et

(1) Shahrast, I, 101 ; *farq.*, 180-182.

(2) Comme les platoniciens et les *ishrâqiyoûn.*

(3) Ḥazm, IV, 208, V, 49.

(4) *Ikhtiṣâṣ al 'ilm bi Zayd* liḥâl. Ash'arî, par déterminisme, dit : li 'aynihi : réduisant toutes les possibilités d'existentialisation de l'idée à cette conception déterminée qui nous en est imposée momentanément.

(5) Ici p. 494, 512. Il suit, ici, les données de Shaqîq ; comme Miṣrî.

(6) Ḥallâj, Taw., X, 17.

(7) A propos des « âmes vides du vrai,... consciences vides, vierges (stériles), où aucune suggestion divine n'a pénétré », Ḥallâj ajoute « la

l'école de Moḥâsibî plaçait dans cet *état*, acceptation, donc stabilisation en nous d'une certaine acception de l'idée, — dans la culture patiente de ce germe fécond, intention insinuée (1) par Dieu dans l'âme lorsqu'elle médite, l'essentielle vocation de l'homme doué de parole. Ces états (*aḥwâl*), faveurs divines (*fawâ'id*), grâces actuelles (*laṭâ'if*), étant, selon eux, le point d'insertion, de greffe, en nous, de réalités sanctifiantes (*ḥaqâ'iq*), plus hautes que les corps périssables : les actes divins (*af'âl*).

Aboû Hâshim avait emprunté ce mot *ḥâl* aux grammairiens, et Moḥâsibî aux médecins. En grammaire, *ḥâl* désigne l'état du verbe *par rapport à l'agent*. On sait qu'en langues sémitiques, contrairement à nos langues modernes, les modes et les temps du verbe sont *relatifs à l'action*. Le *ḥâl* est cette couleur exceptionnelle du verbe, cette nuance personnelle de l'action qui décèle l'intention de l'agent (cfr. *taḥwîl*) :

HAL. 1° en médecine, l'état physiologique spécial, l'équilibre fonctionnel actuel d'un être vivant particulier, *kayfiyah mokhtaṣṣah bi dhî nafs*. 2° en grammaire : le temps où tu te places par convention (présent historique, futur). 3° en droit : *ṣoḥbat al ḥâl*, maintien dans le futur du *traitement* spécial que j'ai appliqué à une action légale dans le passé (principe de permanence, *istiṣḥâb*, posé par Shâfi'î). 4° Moḥâsibî : notion de l'état mystique. 5° Aboû Hâshim et Naṣir Toûsî : le rôle (*wajh*) que je conçois, et assigne à cette idée, dans l'économie de mes actes. 6° Ash'arî, Baqillânî, Jowaynî, par déterminisme, réduisent à ce rôle (en nous) toute la réalité du concept. 7° Les auteurs cités aux n°s 5 et 6 comparent les

cause en est que : la puissance divine ne *violente* pas la nature charnelle » (in Qor. LXXIV, 52).

(1) *ḥoloûl al fawâ'id* (Moḥâsibî, *maḥabbah*, in fine) ; *ḥoloûl*, en grammaire, est l'*incidence* de l'accident de flexion sur un mot (*fî maḥall*).

modes d'inhérence des attributs divins en Dieu, avec les modalités d'insertion des concepts en notre esprit. 8° La doctrine commune des théologiens postérieurs, avec Fakhr Râzî, et Jorjânî, rejette la notion de *ḥâl* (1) ; mais le « petit catéchisme » de Sanoûsî la reprendra (2).

La notion du point, noqṭah, *chez al Ḥallâj* (3) :

« Le point est l'origine de toute ligne, et la ligne tout entière n'est que points réunis. Or, le point ne peut se passer des points, ni les points de la ligne. Et toute ligne qu'on mène, perpendiculaire ou oblique, sort, par un mouvement, de ce point-là même. Et tout ce sur quoi tombe le regard d'un chacun, c'est un point, entre deux autres points. Cela indique bien que Dieu s'explicite à travers tout ce qui est aperçu et considéré ; tout ce qu'on voit face à face LE signifie (4). Et c'est pourquoi j'ai dit : Je n'ai rien vu où je n'aie vu Dieu. »

La notion de l'instant, waqt, *chez al Ḥallâj* :

L'instant est, dans le champ de la vision mentale, l'équivalent du point de rebroussement dans le plan géométrique : l'unité de mesure psychique, le dysrythme qui réveille, la dissonance qui surprend, la piqûre qui fait reprendre conscience, ce changement de rythme du cœur, cette touche divine dont l'extase (*wajd*) n'est que la trace physique, l'aspect sensible, quand il y en a un. Comment se produit-elle ? « L'extase, disait Jonayd, c'est une suspension des qualités

(1) Tahânawî, s. v. Shahr, I, 101. Ibn al Dâ'î, 419. Horten, *ZDMG*, LXIII, 303-324.

(2) '*aqîdah ṣoghrä*, éd. J. D. Luciani, 1896.

(3) Akhb, 9.

(4) Comp. le panthéisme qarmaṭe de Mo'izz : « Tu es le lieu, car le lieu indique l'expansion divine (*fayḍ*) et épure la pensée, O Actualisateur du lieu ! Et le lieu est le centre, c'est lui qui montre où Tu es » (fragm. IV de l'éd. Guyard).

(humaines) lors d'une touche (*simah*) de l'essence divine, à force de joie ». « C'est, rectifie Ibn 'Aṭâ, une suspension des qualités (humaines) lors d'une touche signifiant l'essence divine, à force de douleur » (1). Ḥallâj, sortant de ce dilemme (2), établit que l'instant, comme l'extase, est chose transitoire, un moyen, non une fin, de la grâce. « A Aboû'l Sawdâ, qui lui demandait » (3). Pour le Sage, y a-t-il encore un « instant » ?, il répondit : Non. — Pourquoi ? — Parce que l'instant est une brise de joie qui se lève soudain de la tristesse, tandis que la sagesse est un océan dont les flots baissent et remontent : aussi, pour le sage, l'instant est une nuit obscure (*waqtoho aswad wa možlim*). » Et il récita :

Les dons de la sagesse exigent la disparition de tout ce qui est tien,
Et le novice se trahit par un regard sans pénétration. »

« L'extatique assiste à la négation du nombre et à l'affirmation de l'extase, au delà de la post-éternité ». « La post-éternité indique une cessation du morcelage suivant le nombre, et une disparition des instants dans l'aevum divin (*sarmad*) ». « L'instant (au cœur de l'homme) est comme une coquille au sein de la mer ; demain (à la marée de la Résurrection) les coquilles seront jetées sur le sable (où elles s'ouvriront et mourront, découvrant leur perle) » (4).

(1) Tahânawî, p. 1454.
(2) Qu'il tranche comme Ibn 'Aṭâ (cfr. ici, XII-II-b-3).
(3) Ap. Kalâbâdhî, *ta'arrof*.
(4) Baqlî, *shath.*, f. 173 ; *tafsîr*, in Qor. XCVIII, 5. — 'Aṭṭâr, *tadhkirah*, II, 140.

TABLEAU de concordance entre les principes du Kalâm et les emprunts philosophiques faits aux Imâmites et hellénisants avant le IVe siècle de l'hégire (1).

PRINCIPES	KALAM	PHILOSOPHES
l'être	*qadîm, hadath*	wâjib, momkin.
les corps	Σ *jawhar fard.*	ta'yîn (mâddah + soûrah).
les substances	mâ laysa fî mahall.	*mâ laysa fî mawdoû'* (*holoûl al mojarradât*).
les sensations	subjectives.	*mizâj al ajsâm* (2) (harakât).
les idées	mobâsharah subjective.	*tawlîd*, hosoûl al soûrah (*toûl* + '*ard*).
l'infini	le discontinu — pas d'accident d'accident.	tanâsokh, tasalsol (3), ishrâq — le continu (4).
les ensembles	*nafy al maqâdîr*, akwâr, aflâk, tabâ'i', maqoûlât, ashkhâs.	ithbât al maqâdîr...
la personne humaine	*haykal* factice (nafy al hayât) (5).	*roûh.*
le sens interne	'aql = (sixième sens) seulement	'*aql, et cinq sens internes* (wâhimah, etc.)
la cosmogonie	tajwîz, *mahabbah.*	'adl, '*inâyat azaliyah.*
l'obligation légale	*fard, harâm.*	wâjib, mahżoûr (lil 'aql).
la prophétie	*ta'dîb, ta'nîb al anbiyâ.*	tasfiyah, isti'dâd lil mo'jizah.
l'imâm	*un croyant valide.*	afdal, ma'soûm.
la résurrection	*hashr jismânî*	*mî 'âd roûhânî.*

(1) Les principes adoptés par al Hallâj sont *en italiques*. — (2) Adopté par Jahm, les Ibâdites, Hishâm, Nażżâm, Ibn Kaysân, les żâhirites (*farq.*, 114). — (3) Ibn Sînâ admet l'infini virtuel (voir ses arguments contre l'atomisme, ap. Jorjânî, *l. c.*, suprà). — (4) Admis par Hishâm et Nażżâm. — (5) Ithbât al hayât, selon les Ibâdites.

2. *Les modes d'existence des choses*, ad extra (1) :

1° Une chose est dite *moḥdath*, contingencée, inventée, en tant que dépendante de Dieu, accidentellement, *en dehors de* l'essence divine : ex. la science que Dieu a de sa création (Jahm), les actes libres de l'homme (mo'tazilites). *Moḥdath*, d'abord différencié (2) de *makhloûq*, créé (i. e. réalisé *hic et nunc*, explicitement) (3), s'y identifia peu à peu, quand on eut reconnu que tout *moḥdath*, contingencé, est, par là-même, *maqdoûr*, « projeté » et soupesé dans l'équilibration (*taqdîr*) du dessein divin (4), — donc *ma'loûm*, connu et dénombré d'avance par Dieu (5).

2° Une chose est dite *mawjoûd*, existante, dès qu'elle a été envisagée par Dieu : dès qu'elle a subi le « fiat » (*kon ! 'îjâd*), reçu le voile du nom (*ḥijâb al ism*), le scel (*ṭab'*) de la contingence (*ḥodoûth*), lui déterminant une « place » virtuelle (*'orf al makân*) (6) devant Dieu ; lui constituant une heccéité idéale de possible, *kân*. Pour Ḥallâj, comme pour les Ismaëliens (7), *kân* est la qualification et *makân* la quantification, purement immatérielles, de tout concept possible, devant Dieu. « Toute chose, qui n'était pas, puis est, — ne peut surgir qu'à une « place » (préparée) (8) ». Quand la décision créatrice, le « fiat » (*takwîn*), se sanctionne par l'innovation (*ibdâ'*) de telle œuvre (*ṣan'*) divine dans le monde, — c'est son « existentialisation » comme chose, son *kawn* (pl. *akwân*),

(1) Conçues dans notre esprit comme isolées, mises hors de Dieu.

(2) Jahm, Zohayr Atharî (Ash'arî, ms. Paris, 1453, f. 100 a).

(3) Soit que Sa puissance fût considérée comme incomplète, ou sa science comme implicite (cfr. ici, XII-iii-c) ; créées (Jahm).

(4) Ibn Karrâm : *Khalq bi'l qodrah*.

(5) Ḥallâj (cfr. ici, p. XII-ii-c), Ash'arî.

(6) Ḥallâj, in Qor. LVII, 3 (Solamî).

(7) Taw., I, 8, XI, 2, 13, et p. 205 (A-11). Mo'izz.

(8) Taw., XI, 2.

localisation propre, individuation *hic et nunc*. Elle est, en elle-même, une créature substantielle, *khalîqah* ; par rapport aux autres choses créées, une « clôture », une nature, *ṭabî'ah* (ou *'âdah*, une simple accoutumance) ; et Dieu lui confère alors en plénitude son existence distincte, *wojoûd*, en la faisant surgir *hic et nunc*, innovée, *mabdoû'*.

'Allâf et Ash'arî ont donné une coloration matérialiste, spatialisation, au mot *kawn* en le liant par un *nexus* (1) à l'atome qui y surgit. Mais, pour Ḥallâj et les Ismaëliens, *kawn* désigne tous les modes d'existentialisation, matériels (*marsoûmât*) et spirituels (*maf'oûlât*) (2), — et *kân* (3) est l'exposant commun à tous les possibles (en nombre infini) : ce fait que Dieu les envisage : *mawjoûd* = *mokawwan* (4).

3° La chose est dite *ma'loûm*, connue, en tant que Dieu l'a prévue, et visée en sa science. Son état, par rapport aux choses créées, avant et après son existence, c'est le néant, *'adam* (*ma'doûm*) (5). Son unique mode de permanence, c'est la confirmation divine, *thoboût*, qui la pose, qui peut la graver dans notre mémoire (première science) comme définie pour Dieu, donc éventuelle (= 1er sens de *momkin*). Ḥallâj, contre les mo'tazilites (6), montre que tout *moḥdath*, contingencé, — est spécialement connu, *ma'loûm*, et particulièrement projeté, *maqdoûr*, par Dieu : dès le début de la

(1) Pour eux, *kawn* = ḥoṣoûl al jawhar fi'l ḥayz. Et le *makân* est pur néant (vide). Pour les *ishrâqiyoûn*, au contraire, le *makân* (= *haykal*) est un compartimentage réel de l'espace, cadre préexistant aux êtres qui s'y coulent.

(2) Taw., XI, 2 ; cfr. *komoûn* de Naẓẓâm.

(3) Syn. : *thoboût* (mo'tazilites), *takwîn azalî* (Mâtorîdî).

(4) *Mawjoûd dhihnî* des philosophes : le possible, et le nécessaire.

(5) Principe mo'tazilite, rappelé par Ibn al Râwandî : « *lâ shay' illâ mawjoûd* ». Khayyâṭ, Ka'bî et Ash'arî, l'abandonnant, posent *'adam* = *thoboût*, et parlent de « l'existence du néant » (cfr. Ibn Karrâm).

(6) Pour Hishâm, 'Allâf, Jowaynî, Dieu ne connaît *ab aeterno* que les universaux.

genèse, comme partie intégrante de la matière première de son dessein, *mashî'ah* (1).

4° La chose est dite *mafhoûm* (2), comprise, c'est-à-dire concevable, du moment que son idée correspond à une possibilité (2e sens de *momkin*) pour notre entendement (seconde science) : qu'elle se réalise ou non. Vis-à-vis de Dieu, et de nous, son mode de présentation s'appelle *taḥaqqoq*, constatation. Je laisse ici de côté le nécessaire et le viable (*wâjib*, *jâ'iz*), l'impossible et l'absurde (*momtani'*, *mostaḥîl*), questions de logique et de morale que seuls Aboû Hâshim et les philosophes hellénisants mêlent à l'ontologie.

D'où les discussions suivantes sur les précellences (3) :

wojoûd > *kawn*. L'existence prime l'étendue (il existe des êtres immatériels) — Roûḥâniyoûn, ḥokamâ et ash'arites postérieurs (Ghazâlî, Râghib) ; contre tous les anciens *motakallimoûn* disciples d''Allâf et Ash'arî, pour qui ces deux termes sont identiques. Pour Ḥallâj comme pour Mo'izz, *wojoûd* signifie la qualification par Dieu (*kân*) de la créature (4). La proposition sera outrée par les écoles émanatiste (*ishrâq* de Sohrawardî d'Alep) et moniste (*waḥdat al wojoûd* d'Ibn 'Arabî), identifiant la virtualité des idées avec l'existence des choses (ou inversement).

mawjoûd > *ma'loûm* (5). Il y a plus de choses existantes

(1) Cfr. ici XII-II-c.

(2) Mot innové à l'époque d'al Ḥallâj (Taw., X, 17). En grammaire, *mafhoûm* (opp. *manṭoûq*) est le syn. de *ma'nä* (opp. *lafẓ*). A. H. Baṣrî, le dernier grand mo'tazilite, pose : *mafhoûm* = *mawjoûd* + *ma'doûm* + *i'tibârî* (= *ḥâl*). Jâḥiẓ et les Baṣriens appelaient encore indûment *ma'loûm*, à la fois, le réalisé et l'irréalisable.

(3) Pour les mo'tazilites : kawn = wojoûd, thoboût = taḥaqqoq, ma'loûm = mafhoûm (sauf chez A. H. Baṣrî). Pour Ash'arî, ces quatre termes sont synonymes.

(4) Taw. XI, 2, 13 ; I, 8 ; Mo'izz, fragm. VIII de l'éd. Guyard.

(5) Cette fausse proposition paraît être une induction illégitime tirée de la proposition suivante (*mawjoûd* $\succeq$ *momkin*).

que Dieu n'en a posé et connu à l'origine : la prescience divine connaît tous les corps ; elle ignorait, avant la genèse, les accidents (1) ; et parmi eux, les futurs libres (actes humains) avant leur production. Ce sont là les objets d'une seconde science divine, créée *lâ fî mahall*, expérimentale — Jahm, Hishâm, mo'tazilites, Ibn Karrâm, Ibn al Râwandî. — Contre les hashwiyah, hanéfites, sâlimiyah, hallâjiyah, ash'arites, pour qui tout *mawjoûd* est *ma'loûm* ab aeterno (2).

wojoûd > *imkân*. L'existentialisation d'une chose lui imprime un caractère de réalité supérieur à sa simple possibilité, envisagée par Dieu :

Mo'tazilites, hokamâ (3), Hallâj, Ibn al Khatîb. — Contre Ibn Kollâb, Jonayd, Ash'arî, Ghazâlî, Ibn 'Arabî ; pour qui Dieu, le seul Etre, ne saurait changer, ni croître, même en gloire accidentelle. « Rien de plus ne se trouve dans le possible que dans l'existentialisé » (4), déclare Ghazâlî.

(1) Pour les philosophes, Fârâbî, Ibn Sînâ, auxquels se rallièrent Jowaynî et Ghazâlî (au milieu de sa vie : *ladoniyah*, *qistâs mostaqîm* : contre *monqidh*), — Dieu ne connaît *ab aeterno* les futurs que sous la forme gravée (*irtîsâm*) d'un nombre limité d'universaux (*kolliyât*) : Il ignore les particuliers (*joziyât*. Cfr. Ibn al Dâ'î, 399 ; Sadr Shîrâzî, 340[b]).

(2) Pour d'autres raisons, Jonayd discerne le *mawjoûd* du *ma'loûm* (cfr. *Hilyah*, s. v.). Ash'arî les identifie presque entièrement. Cfr. Hishâm pour qui *mokawwan* = jism (Maqdisî, *bad'*, I, 38).

(3) Pour qui *wojoûd* > *wojoûb* (sauf pour Dieu, l'Etre nécessaire, wâjib al wojoûd).

(4) « Laysa fî'l imkân abda' mimmâ kân » ; proposition célèbre, soutenue un moment par lui dans quatre ouvrages (*Ihyâ*, *jawâhir al Qor'ân*, *ajwibah mosakkitah*, *maqâsid al falâsifah*) et dont l'optimisme résigné a été extrêmement discuté (cfr. bibliogr. ap. Ibn al Dabbâgh, *ibrîz*, II, 169-208). Elle dérive d''Abbâd (Hazm, III, 164) : Dieu ne pouvait faire un autre monde, et Il ne peut rien retoucher ; il n'y avait rien de plus à tirer du possible que cet univers-ci (pas de miracles essentiels). — Yahya-ibn'Adî, le philosophe jacobite (+ 364/974) de Bagdad, avait aussi soutenu cela : Dieu ne peut changer l'ordre du monde ; Dieu ne

— *jihah* —. *nihâyah* ⋉ (1) *bidâyah*? L'existentialisation de la création a-t-elle un but? Son terme est-il plus que sa source? — Toute chose étant limitée, la conclusion de son existence la ramène au seuil de son origine, la réduit au rang d'un possible, devant Dieu. Tous les *motakallimoûn*, et la plupart des mystiques, notamment Jonayd : même pour l'existence humaine. — Contre Ḥallâj, pour qui le terme est réalisation définitive (*nihâyah* = *taḥqîq*), et peut être pour l'homme déification (2). Selon lui, l'existence est pour chaque chose le don d'une bonté qui ne se reprend pas (*joûd*) ; un perfectionnement continu, dans un sens (*jihah*) déterminé, en vue de la postéternité (*abad*).

mafhoûm > *ma'loûm*. Dieu conçoit plus de possibles qu'Il ne crée (et ne nous notifie) effectivement d'êtres. Pour Ash'arî, cela signifie simplement le mystère de Son bon plaisir (*tajwîz*) à notre égard. Pour Ḥallâj, cela signifie que Dieu est amour inépuisable, qu'Il conçoit librement en Lui-même une plénitude infinie de possibles (*mafhoûmât*), comme tels, indépendamment de la considération accidentelle (prescience) qu'il en réalisera et révélera une infime partie hors

peut envisager aucun possible sans le quantifier, *donc* le réaliser ; c'est l'exclusion catégorique de tout possible non réalisé (Qifṭî, *ḥokamâ*, éd. 1326, p. 237, l. 21 ; 238, l. 3, 10, 11).

(1) Le signe ⋉ ,employé ici, remplace le signe usité pour la *non-identité* logique, que l'imprimeur ne possédait pas.

(2) « Quoi de mieux, l'*origine* (*bidâyah*) ou le *terme* (*nîhâyah*) ? — Comment comparer entre elles deux choses qui n'ont pas de point de contact ! Le *terme* n'est pas le simple désir de se trouver comblé, c'est la réalisation définitive ! ... O mon Dieu ! si la contemplation de la prééternité (*azal*) me consterne (car je ne T'y aimais qu'en figure), que la contemplation du terme (*ajal*) me console ! » (Ḥallâj, in Baqlî, *Shath.*, f. 127). « Celui que Dieu a mentionné pour un bien en Sa prééternité, Dieu pacifie son cœur en la postéternité » (in Qor. XIII, 28). Cfr. Sol. in Qor. LXII, 4.

de Lui-même, en créant (1). Pour Aboû'l Ḥosayn Baṣrî, c'est avouer, par renonciation à la doctrine mo'tazilite commune (2), qu'au delà de Sa prescience concernant les futurs que Sa création réalise (*ma'loûm*), Dieu a une « science moyenne » (3), *'âlimiyah qadîmah*, qui embrasse ab aeterno l'infinité des possibles, *parmi lesquels nos* futuribles, ces intentions humaines réfléchies (4), dont la réalisation (ou le rejet) est impartie par Son investiture à notre libre choix.

azaliyât, les prééternels = *bariyât*, les droits de grâce préconcédés. Au delà des modes d'existence précédents, qui nous sont accessibles naturellement, Ḥallâj mentionne deux fois une modalité (5) d'existence pure et simple, ineffable et surnaturelle, immaculée : les droits de grâcier, dots *prééternelles* des saints ; il la décrit (6) comme la présentation totale, devant l'essence divine, d'une image intelligible, — humanité, « *nâsoût* », rassemblant ceux de ses Noms et Attributs qu'en Sa prédilection, Il S'est complu à manifester, au moyen de la création d'un univers où l'homme sanctifié les reflète ; comme Sa spéciale couronne de gloire (7) accidentelle, à jamais.

(1) Sol. in Qor. XLVII, 21.

(2) Cfr. *suprà*, p. 562. C'est donc avouer que Dieu connaît *aussi* comme futurs ceux des futuribles qui se réaliseront : Sohrawardî d'Alep et Naṣîr Ṭoûsî sont formels : l' *'âlimiyah* divine est la contrepartie de la *ma'loûmiyah*, l'objet connaissable (Ṣadr Shîrâzî, 340[b]).

(3) Je risque, faute de mieux, cette expression de Molina, à la place du barbarisme « scibilité ». Il semble que A. H. Baṣrî s'inspire ici d'Ibn Karrâm (*khâliqiyah*, etc.).

(4) Dieu les connaît avec prédilection, en premier, puisqu'ils sont, parmi les actes des créatures, les seuls parmi lesquels Il choisisse, pour en déifier les agents, dirait-on en langage chrétien.

(5) Amoureuse prévision par Dieu des supplications de ses Saints.

(6) Ap. *Faṣl fî'l maḥabbah*, traduit *infrà*, d'après Baqlî. Comp. p. 298, n. 2 : *bariyât*, trad. par « créations », au lieu de « créatures graciées, intercessions » qui est le sens vrai (cfr. *tabarrî, ana'barî minho*).

(7) *Sanâ al lâhoût*.

3. *Les degrés de réalité des choses* : ab intrâ ; *conçues en notre esprit comme reliées, menant à Dieu* (1).

1° *tahaqqoq al motahaqqiq*, la simple vérification, *constatation* (2) de la chose par notre entendement (*fahm*) ; portant attribution, pour nous, d'une trace mentale correspondante, un sens donné, *ma'nä* ; marquée par l'emploi d'un nom quelconque, *ism*, simple vestige de la chose en notre mémoire. La chose est entrée seulement en nous comme un sujet de paysage dans l'œil du spectateur distrait, comme un aspect, une qualification : *wasf al wâsif*. Telle est la réalité minima, en nous, de telle ou telle chose existante : « ceci..., que », *anna*, l'indication de sa différence individuelle saisie du dehors, au vol, le fait de son existentialisation, sa seule singularité particulière, son *heccéité*, *anniyah* (3) : (contour externe de son ipséité, *howiyah*) c'est son individualité, du dehors, sa silhouette, sa caricature ; pas encore sa personnalité, du dedans.

2° *haqîqah* (4), la réalité (de la chose), vérité, essence : l'appréciation exacte de son sens ; sa dénomination correcte et scientifique, *tasmiyah*, prédicable et classable pour notre intelligence. La chose est maintenant sauvegardée, consignée

(1) Cette méthode est formée chez Antâkî (*Dawâ*), approfondissant les aspects de l'œuvre de l'obligation chez le croyant : islâm (= *fard al'amal*), 'îmân (= *haqîqat al 'amal*), et *yaqîn* (= *ikhlâs al 'amal*).

(2) Le mot *tahaqqoq* apparaît chez Hallâj (*Motahaqqiq*, opp. à *Motarassim*), en son commentaire de Qor. III, 89 ; dans ses vers (ici p. 95 : 2e récension). Il est employé par Qorashî et A. H. Basrî (qui le définit : isâlatã pour le mawjoûd, aslã pour le ma'doûm).

(3) Hallâj : Akhb. 12 ; La forme est sûre (Taw. II, 6) ; ce n'est ni *'aniyah*, ni *âniyah* ; d'ailleurs *Annîyah* figure dans la trad par Himsî et Kindî de l'œuvre plotinienne *Théologie d'Aristote* pour rendre le grec τὸ ὅτι, τὸ τί ἦν εἶναι (p. 189 ; forme *annî* p. 118). Syn. : *shabah*, *mithâl*.

(4) Les Gholât avaient posé le problème (Shahr. II, 26).

en nous, comme le résultat de l'expérience dans le carnet de l'observateur ; repérée par ses qualités propres, comme la saveur d'un fruit dans la bouche, grâce à son *attribut* : *ṣifat al mawṣoûf*. Elle devient pour notre esprit comparable, donc assimilable ; nous savons « quoi » ; ce qu'elle est, sa *quiddité*, *mâhiyah* (1), son essence (dhât).

3° *ḥaqq*, le réel, le vrai (de la chose) ; l'essentiel, pour nous, dans la chose, c'est ce par quoi elle nous devient concevable (2), ce « suc digestif spirituel », *haḍmah roûḥâniyah*, qui nous la fait assimiler : ce que nous avons de véritablement commun, nous différents, avec elle. Cette liaison secrète qui soumet son essence, chez elle aussi, à Dieu ; sa comparution devant Lui, principe transcendant et gratuit de sa réalité. C'est ainsi que dans les choses comme en nous, il nous devient loisible d'entrevoir, bouillonnante, la « Source unique » des sources (3), Dieu, sous les noms qu'elles portent, sous les transcendantaux qu'elles reflètent. Sous l'être pur, désexistentialisé, puis désessencié, de chaque chose, notre désir reconnaît la même Vérité unique, le Vrai, le Véritable, *al Ḥaqq* ; *al Mawṣoûf*, Celui qu'elle décrit, *al Mosammä*, Celui qu'elle nomme.

Ce troisième degré de la réalisation de la chose en notre

(1) Choisi par Ḥimṣî et Kindî pour trad. τὸ τί. Fârâbî précise sa distinction d'avec l'heccéité (*foṣoûs*, p. 66-67). Comparable à la distinction entre *forma* (actus primus) et *operatio* (actus secundus). Cfr. Ghazâlî, *maqâṣid*, 144.

(2) Il ne faut pas s'arrêter là, comme le panthéisme qarmate, et identifier Dieu au réel (*taḥṣîl*, opp. à *tanzîh*, *ta'ṭîl*, *ta'wîl*, *taḥqîq*). La « théologie d'Aristote » s'arrête là aussi (al Bârî = al annîyah al 'oûlä al ḥaqq, p. 12, 13), de même Fârâbî (*foṣoûs*, 82, § 55 seq.), identifiant Dieu à « la *vérité* : de l'énoncé conforme à son objet, ou de l'objet conforme à son énoncé ; de la réalisation d'un être (*lil mawjoûd al ḥâṣil*) : de la proposition qu'il n'y a pas moyen de nier ». Cf. Ghazâlî, *mishkât*, 18, 28.

(3) Ḥallâj, in Qor. XXX, 45.

âme est l'ultime degré où la méditation, exerçant les puissances de l'âme, puisse normalement atteindre. Il nous met en présence directe, au seuil de l'Etre transcendant. C'est la simple évidence intellectuelle du croyant monothéiste, la *ṣiddîqiyah* du « *howa howa* », la *sakînah* du Prophète (1) : cet état prélude à la vision intellectuelle de Dieu, *ro'yah*, note al Ḥallâj ; ni l'une ni l'autre ne consomment l'union mystique avec Lui ; qui, purement surnaturelle, est infiniment au-dessus.

Correspondance des termes employés par al Ḥallâj (2) :

I. *Les choses* (*entre elles*) : *la nature* :

Ṭab' (rosoûm, ṭabâ'i', 'âdât).

II. *Les choses en tant que créées* (*entre elles*) : *l'univers* :

Khalq (ḥadath, khalâ'iq, ṣanâ'i', wasâ'iṭ, 'alâ'iq).

III. *Les réalités des choses, devant Dieu* : *ḥaqâ'iq* :

A : 'ilm al ḥaqîqah (3) = 'ilm al yaqîn = waṣf al wâṣif = ta'arrof. *B* : ḥaqîqat al ḥaqîqah = 'ayn al yaqîn = ṣifat al mawṣoûf = 'irfân. *C* : ḥaqq al ḥaqîqah = ḥaqq al yaqîn = al Mawṣoûf wâṣif (4) = ma'rifah

IV. *La divinité* : *al Ḥaqq*.

Distinction des termes :

rosoûm al ṭab' ⋈ *khalîqah* (cfr. *suprà*, p. 53). La délimitation de la chose par Dieu, le scel de l'individuation, n'épuise pas toute l'action créatrice qui s'exerce sur elle. Dieu fait chan-

(1) Corr. dans ce sens Taw., passim ; cfr. Baqlî, in Qor. X, 36.
(2) Taw. II, 2-4, 8 ; IV ; in Qor. CII, 7 (cfr. Makkî, *qoût*, I, 119) ; Taw. III, 9 ; XI ; et Kal.
(3) = taḥaqqoq (ici p. 565).
(4) = al Ma'roûf, al Yaqîn.

ger aussi les choses par le dedans. Ḥallâj, contre Jahm, Ash'arî.

khalîqah ⋈ *ḥaqîqah* (1). Le fait d'avoir été créée, séparée de son Créateur, donc changeante et périssable, n'épuise pas toute la substance d'une chose, vis-à-vis de Dieu. Il y a une intention spirituelle qui persiste entre l'Ouvrier et son œuvre, même quand il frappe son œuvre de disparition. La « disparition », *fanâ*, survit au « disparu », *fânî*, remarque Mo'ammar. Chez l'homme, en particulier, cette conformité à Dieu devient d'ordre conceptuel, discursif. L'agent physique (*zânî*) d'une fornication (*zinä*) n'épuise pas toute la réalité conceptuelle que Dieu définit « fornication » (Ibn Karrâm). Se prosterner, — face au soleil, — n'implique pas forcément l'intention d'idolâtrer le soleil (Marîsî, Ibn al Râwandî, Aboû Hâshim). *kâfir* ⋈ *kofr*, selon Ḥallâj.

waṣf ⋈ *ṣifah* (2). La « description », l'idée que je me fais d'une chose n'est pas identique *à priori* à sa « qualification » exacte. Ibâḍites, Ḥanbalites, Ḥallâj. Contre Jâḥiẓ, qui, par libertarisme rationaliste, réduit *ṣifah* à *waṣf*. Contre Ash'arî, qui, par déterminisme occasionnaliste, réduit *waṣf* à *ṣifah*.

ḥaqîqah ⋈ *ḥaqq* (3). « La réalité (d'une chose) n'implique pas le réel » : « *al ḥaqîqah doûn al ḥaqq* », dit Ḥallâj, suivi en cela par Ash'arî. Dans les choses créées, parce que leur *réalité*, en soi, est défaillante, et que le *réel*, en elles, c'est l'intention créatrice qui les soutient. Et en parlant du Créateur : le terme « divinité » est moins fort que « Dieu » (4) ;

(1) Problème de la distinction (sans contradiction ; contre les Druzes) entre *ẓâhir* et *bâṭin*.

Shahr. I, 192 ; *farq.*, 178, 193, 213 ; Hazm, V, 41.

(2) Problème de la distinction entre *ṣoûrah* et *ma'nä*. Jâḥiẓ, *mokhtârât*, I, 41 ; Tina'oûtî, *Dalîl*.

(3) Non-confusion de l'idée et de l'être (distinction entre la logique et l'ontologie).

(4) Macedo —. *doûn*, ce qui est en deçà de (opp. *warâ*), en dessous

l'idée de la consommation des attributs dans l'essence simple n'épuise pas l'Acte Pur, le mystère essentiel de Dieu, *al Ghayb*. Ḥallâj incline à appliquer ici, non la simple différence virtuelle des mo'tazilites et de Najjâr entre attributs et essence, mais la différence formelle proposée par Ibn Kollâb (et Ash'arî) C'est pour Lui seul que Dieu est, absolument et immédiatement, la Vérité en soi, *al Ḥaqq lil Ḥaqq*.

Ḥaqîqah, réalité, vérité : 1° en grammaire, le sens propre d'un mot (opp. *majâz*, sens figuré) : cf. Qâsimî, *oṣoûl*, 10,99 ; 2° en droit, emploi du mot, tel que la coutume (*'orf*) le fixe (*waḍ'*) dans le langage (Mâlik, ap. Qâsimî, *l. c.*, 43) ; 3° les monistes postérieurs l'ont confondue avec *ḥaqq*.

Ḥaqq, réel, véritable : 1° en grammaire, conformité de notre jugement au fait, *moṭâbaqat al ḥokm lil wâqi'* ; 'Anbarî croit qu'il suffit de raisonner correctement pour l'obtenir ; de même Jâḥiẓ et Dâwoûd (1). Naẓẓâm rectifie : c'est la conformité de la chose à notre conviction (*i'tiqâd*), et notre conviction n'est pas infaillible (2) ; 2° en *oṣoûl*, la créance, ce à quoi on a droit, ce qu'on peut abandonner (3) : *ḥoqoûq Allah*

de, qui manque de ; la coque, autour de la graine ; la vasque, en dessous de l'eau. Ce terme signifie une conformité par le vide, le creux, le manque, à *cela* qui n'y est pas impliqué, mais qui seul comblerait. Il exclut à la fois l'identité logique (*howa howa*), l'antagonisme logique (*Khilâf*, *ḍidd*), la parité (*nadd*) et l'inconciliabilité radicale (*ghayr*). — Comme Tait l'a remarqué, il faut se garder de confondre le *dedans* (= l'*envers*, si elle n'a que deux dimensions) d'une chose, avec son *inverse* (= parité) ou son *contraire* (= antagonisme).

(1) *Koll mojtahid moṣîb* (Qâsimî, *l. c.*, 38, 72, 138 ; Sh. *mîzân*, I, 28 ; Ibn al Mortaḍâ, *monyah*, 63, 67).

(2) D'où sa définition de la sincérité (*ṣidq*) : « conformité du récit à la conviction de celui qui le fait ; que le récit contredise ou non le fait en soi ». Jâḥiz, au contraire, la définit : « conformité du récit à ce qu'est, en soi, le fait ; aussi bien qu'à la conviction (de celui qui fait le récit) » (ap. Sanoûsî, *moqadd*, éd. J. D. Luciani, 1908, p. 107, 221).

(3) Tahânawî, 330.

(= *farâ'iḍ*) opp. *ḥoqoûq al' abd* ; 3° en théologie : c'est d'abord un adjectif épithète (« *ilah ḥaqq* » ap. credo chrétien, cf. « théologie » plotinienne dite d'Aristote, traduite par Ḥimṣî et Kindî) ; il devient substantif, « al Ḥaqq » tout court, le « vrai Dieu » (1), dans le *tafsîr* édité sous le nom de Ja'far dans les cercles mystiques de Koûfah : Ibn Ghânim, Ma'roûf et Miṣrî l'y empruntent ; après eux, le mot est classique en soufisme (2).

On lira utilement dans les *Ṭawâsîn*, l'apologue du papillon attiré par la lampe (chap. II, 2-4) : « la lueur de la lampe, c'est la *science* de la réalité » ; sa chaleur, c'est la « *réalité* de la réalité ; l'arrivée au contact de sa flamme, c'est le *réel* de la réalité (considérée) ». — « Le Réel est au delà de la réalité, et la réalité n'implique pas (nécessairement) le Réel » (II, 1). — « L'apparence de la Loi (séparée de sa réalité), c'est une impiété qui est déguisée, et la réalité de l'impiété c'est la sagesse divine qui est manifestée ». — « L'impiété et la foi se distinguent par le sens ; elles sont, quant à la réalité, chose unique » (3). « Celui qui sépare (en théorie) l'impiété de la foi, est un infidèle ; celui qui ne sépare pas (jugement pratique) l'impie du croyant, est un infidèle » (4). — Ibn Ḥazm et Ibn al Dâ'î critiqueront (5), chez Ash'arî, des propositions analogues, un peu déformées : « L'impiété, au sens propre (*nafs al kofr*) est mauvaise ; mais l'essence de l'im-

(1) Cfr. les noms composés du théophore « al Ḥaqq » dès le IIIe siècle (imâms zeïdites, Nâṣir, Hâdî) ; le texte d'Ibn al Mo'tazz (Shihâb, *safînah*, éd. 1309, p. 425). La citation de Moṭarrif (ap. Sh. tab. I, 33) semble interpolée.

(2) Le Dieu réel, expérimental, expérimenté ; la Vérité que suppose toute démonstration, « le But des rites, la Base des obéissances » (Ḥallâj). Cfr. Qor. XXII, 6 ; XLII, 17.

(3) Cfr. ici, p. 256. Akhb. 35.

(4) Akhb. 51.

(5) Ḥazm, IV, 208 ; Ibn al Dâ'î, 399. Ibn Foûrak les rétractera.

piété (*'ayn al kofr*) est peut-être bonne, puisqu'elle atteste le Créateur ». — « La réalité est autre (*ghayr*) chose que le Réel » (1).

c) *Les ressources de la langue arabe.*

1. *Les matériaux de la grammaire.*

Il est inutile de scruter les œuvres des mystiques musulmans si l'on n'étudie pas de très près le mécanisme de la grammaire arabe, lexicographie, morphologie, syntaxe. Ces auteurs rattachent constamment les termes techniques nouveaux qu'ils proposent (2), à leurs valeurs ordinaires, à

(1) La démarche ordinaire de l'intelligence est d'aller du dedans au dehors ; elle part de la mention pure et simple de l'idée (*taṣawwor*, dictum simpliciter) et elle conçoit l'affirmation d'une acception de l'idée (*taṣdîq*), pour aboutir à un jugement pratique (*ḥokm*). Ici, c'est la démarche inverse, une invagination : du dehors au dedans : l'intelligence constate la position pratique de l'idée (*waṣf*, *anniyah*) ; puis, par la conception de son essence théorique (*ḥaqîqah*), elle envisage son principe premier, la Vérité divine (*ḥaqq*). Dans la première démarche, l'étape conceptuelle aboutit à saisir l'idée par un côté, une acception (*wajh* d'Aboû Hâshim, *jihah* d'al Ḥallâj). Dans la seconde, l'étape conceptuelle aboutit à ce que l'idée nous pénètre par un angle, un attribut (*ṣifah*), qui devient en nous un état (*ḥâl*). — En soi, l'étape est la même : *wajh* = *ḥâl* : la conception du verbe mental.

Des Qarmaṭes aux mystiques contemporains (surtout Ḥallâj), toute la différence est là, dans le *but* de l'investigation. Ils emploient les mêmes termes, et procèdent à la même décomposition, par dévêtement d'enveloppes successives, de la réalité. Mais au centre du noyau mis à nu le mystique trouve l'étincelle divine qui l'extasie et le transfigure, et le qarmaṭe la froide évidence, où il se perd, dans la raison impersonnelle : *sorte tamen inaequali...*

(2) Voir Moḥâsibî, sur le mot *'aql* (= *l. c. suprà*, p. 543 ; comp. avec Ibn Sîdah, *mokhaṣṣaṣ*, III, 15, 28) ; 'Amr Makkî sur le mot *tawbah* (ap. Ja'far b. Ḥayyân, *ṭabaqât al moḥaddithîn bi Iṣfahân*, ms. Zah. tar. 65) ; Ḥallâj sur le mot *ma'rifah* (ap. Taw. XI, 1). Comp. M. S. Howell, *Grammar of the classical arabic language*, 4 vol., Allahabad, 1880-1911 : inventaire inestimable des principaux traités classiques *arabes* sur la matière.

l'usage courant, constaté par les grammairiens ; ils tirent aussi soigneusement parti de la diversité des formes et des propositions.

Comme l'hébraïque, la grammaire arabe a été dominée dans sa formation par la considération d'un livre révélé ; le Qor'ân. Dans ce livre, l'ange n'intervient que comme lecteur lisant à Moḥammad les décisions divines qui disposent des choses particulières. Dieu, l'Onomaturge de la genèse, restitue ainsi aux mots arabes, si souvent métamorphosés par la fantaisie des poètes païens, leur caractère, un scel, une consécration ; le nom coranique, *ism*, confère simultanément à la chose : sa réalité, selon la science divine, — son existence objective (*kawn*) dans la création, — et son cours légal (*ḥokm*) parmi nous : c'est le *waḍ'*, la « frappe » du nom (1). Les mots sont donc des effigies, frappées par Dieu lui-même, pour commémorer, comme des médailles (et aussi des monnaies à notre usage), les intentions de Ses faits et gestes singuliers, de Ses créations particulières. Le Qor'ân, non seulement n'a pas à se plier nécessairement à nos conventions de prosodie (*nażm*) ou de prose rimée (*saj'*) (2), — mais il ne doit ni sérier syntactiquement ces actions divines quant au sens (*i'râb*), ni signaler la différenciation de leurs intentions par le moyen de quelque aspect (*ḥâl*) : Dieu en étant l'unique et impénétrable Auteur.

L'étonnante fixité des racines sémitiques, leur *trilitéralité*, déduite, pour l'arabe (3), dès Qoṭrob (+206/821), — des patients travaux de lexicographes comme Khalîl (+175/791), — est un phénomène d'importance philosophique considérable. En arabe, l'étymologie d'un mot est immédiatement

(1) Opp. *ibhâm*.

(2) Bâqillânî, *i'jâz al Qor'ân*, où la question est traitée en détail (ms. Caire, I, 128).

(3) Pour l'hébreu par Jehuda Chayyug.

repérée ; sous la forme la plus dérivée des quinze formes verbales, le mot reste perpétuellement relié, même pour l'interlocuteur le plus ignorant, à la source toujours vive du sens fondamental, aux trois consonnes primitives de la racine. De suite, les dictionnaires arabes ont pu être constitués sous une forme scientifique, les mots classés par radicaux. Référant ainsi pour chacun au sens fondamental du verbe, du mode d'action créé, considéré ; le verbe « être » désignant éminemment l'impératif créateur (*kon* !).

La morphologie arabe inventoria les différents aspects de chaque racine, non comme de simples dénominations inertes, substantives (1), — mais comme des actualisations de l'action divine, des verbes, *af'âl* : le maximum d'énergie se trouvant dans le *miqwal*, l'impératif, jugement pratique, orienté (*bi ma'nă*) (2). La considération des noms s'introduisit ensuite ; après le participe actif (*fâ'il*) ; par l'étude de l'infinitif, *maṣdar* ; l'événement (*ḥadath*), l'action divine considérée au passif ; sans mention de l'objet agi (*fi'l, maf'-oûl moṭlaq*) : résidu verbal, à demi-vidé, trace figée de l'acte, jugement spéculatif théorique, sans force prégnante (3).

Ces mots, ces formes verbales, furent analysés, ensuite, en composition (*ta'lîf*), rangées dans leur ordre logique respectif (4) : *taqdîm, ta'khîr* : ce qu'on doit mettre devant, la proposition « introductive » (et le sujet), *mobtadă* : ce qu'on doit placer en dernier, la proposition « énonciative » (et l'attribut), *khabar* (5). Dans leurs situations réciproques (espace),

(1) Cfr. le chinois.

(2) Tahânawî, *l. c.*, p. 69, 1210.

(3) Cfr. Ḥallâj, *infrà* (*faṣl fi'l maḥabbah*). La classification classique de Sîbawayh (*asmâ, ṣifât, af'âl*) sent le mo'tazilisme ; en attendant le classement hellénistique (*ism, fi'l, ḥarf*).

(4) Opp. à *tartîb*, l'ordre donné, tel quel (Qâsimî, *oṣoûl*, 45).

(5) Les logiciens appelleront le sujet *mawḍoû'*, et l'attribut *maḥmoûl*, accentuant la subordination du second au premier.

par rapport à celui qui les profère (*motakallim*, 1re personne), celui qu'elles interpellent (*mokhâṭib*, 2e), l'absent dont elles parlent (*ghâ'ib*, 3e). — Dans leur degré d'actualisation (temps) (1) : *mâḍî*, le parfait, l'action parfaitement décidée, tranchée, réalisée et sanctionnée ; et *moḍâri'*, l'aoriste (litt' « ce qui ressemble » au *maṣdar*), l'action qui s'achève sous condition (passée, présente, ou future).

En poussant cette dernière étude, les grammairiens arabes observèrent que, tant à l'aoriste (*moḍâri'*) qu'à l'infinitif (*maṣdar*), les racines verbales souffraient alternativement, dans la prononciation, d'une des trois « maladies » chroniques (*'ilal*), les trois colorations vocaliques finales, O, A, I. Qu'aucune d'elles, dans le discours, n'était exemptée de ces infirmités ; « *al maqâl manoûṭ bi'l 'ilal wa'l af'âl maqroûnah bi'l shirk* », note al Ḥallâj (2). Que ces infirmités vocaliques n'altéraient pas la frappe (*waḍ'*) des verbes placés sous leur dépendance accidentelle (*qarînah*), que c'étaient des conditions générales, déterminant la substance du discours lui-même, en les soumettant, transitoirement, aux significations générales suivantes (3), — correspondant à la fois à ce que nous appelons cas, et modes :

voyelle	dénomination	aoriste	masdar
O. ḍammah.	marfoû' (élevé, enlevé).	indicatif (*kâda*).	nominatif (sujet).
A. fatḥah.	manṣoûb (dressé).	subjonctif (*kay*) —	accusatif (régime).
I. kasrah.	majroûr (tiré, abaissé) —		génitif (complément indirect, avec particules)
apocope. sokoûn.	majzoûm (tranché).	impérative (*l*). —	

Et, le mo'tazilisme aidant, ces « infirmités » vocaliques (*'ilal*) furent rattachées logiquement à des causes les engen-

(1) Ce qui correspond aux deux types de décret divin admis par les *ahl al ḥadîth* : irrévocable (*mobram*), et conditionnel (*mo'allaq*) (*1070-a*, p. 152).

(2) In Qor. XII, 106.

(3) Cfr. l'idée de nombre, pour les noms, comme pour les verbes.

drant (*tawallod*, d'al Farrâ), à certains vocables les « régissant », *'awâmil* (1), les provoquant au moyen de particules (*ḥoroûf al 'ilal* (2) *ḥoroûf al ma'ânî*, opp. aux *ḥoroûf al mabânî*, consonnes radicales sg. *binâ*), sans infirmités vocaliques.

La considération de fonctions générales, *ma'ânî*, idées immatérielles, conquérait ainsi droit de cité (3) parmi les grammairiens. Mais une série de conflits (4) s'élevèrent bientôt entre le rationalisme des théologiens mo'tazilites, et les constatations expérimentales des grammairiens. Deux doivent être mentionnés ici :

Quand les mo'tazilites s'efforcèrent de saisir le sens unique, incommunicable, à assigner à chaque forme de chaque racine, on vit que, comme les fonctions générales précitées, les mêmes adjectifs, *ṣifât* (= attributs), étaient impartialement employés pour « colorer » des mots différents. Cette attribution commune attestait qu'on pouvait découvrir une *synonymie* permanente entre des racines différentes, dont on avait cru les sens irréductiblement distincts. Problème des

(1) Cfr. Ḥallâj, in Baqlî, *shath.*, f. 155a.

(2) Pour O : waw, fa ; anna — pour A : istithnâ, tajallî — pour I : bi, ka ; ḥattä, mondh, qism, iḍâfah, waṣf — pour l'apocope : sharṭ, jazâ, ma'rifah (Fârisî ap. Ibn Sîdah, *mokhaṣṣaṣ*, XIII, 45 seq.)

(3) Sous trois formes d'*asmâ*, « noms » : *motarâdifah*, homonymes ; *motawâṭi'ah*, noms génériques (de classe) ; *moshtarikah*, synonymes (Ghazâlî, *miḥakk al naẓar*, 12 ; *maqâṣid*, 145). Correspondant aux trois types d'argumentation, dialectique, syllogistique et parabole, examinés *infrà*.

(4) En grammaire : qaḍâyâ a'yân lâ to'amm : koll mojtahid moṣîb (faux en *kalâm*) : il y a des *'ilal mojawwazah* (il n'y a que des *moûjibah*, en *kalâm*) : les *foroû'* priment les *oṣoûl* (en *kalâm*, c'est le contraire). Cfr. Qâsimî, *oṣoûl*, 105 ; Ibn Jinnî, *Khaṣâ'iṣ*, 273 seq. D'où les polémiques entre logiciens et grammairiens (Jâḥiẓ, Ibn al Râwandî ; contre Ibn Dorostawayh, Nâshî ; cfr. Yâqoût. *odabâ*, III, 105 seq.) : les uns étudiant l'instrument des échanges intellectuels ; les autres la pensée, en dehors de ses conditions matérielles d'expression.

synonymes, *motarâdifât* (polyonymie de la chose) : nié par Naḍr, Tha'lab, Ibn Fâris, Aboû 'Alî, Ibn al Ṣalâḥ pour qui il n'y a qu'*un* nom propre, pour une chose ; les autres étant des noms figurés, des épithètes — contre Ibn Khâlawayh (200 noms pour « sabre », etc.) et Ibn Jinnî.

L'étude de l'annexion de l'article défini *al*, comme préfixe au nom (*maṣdar*), pour en marquer la détermination (substantive), mit en présence d'un autre problème. La détermination dérive d'une intention immatérielle (et personnelle), elle ne devrait donc pas être saisissable dans la structure notée du langage (mais seulement dans une inflexion musicale de la voix) ; si elle se trahit, dans les noms d'action, par l'emploi de l'article défini, *al*, — elle ne transparaît, dans les verbes eux-mêmes, que par cette « temporalisation » exceptionnelle du verbe, qui ne nous réfère plus directement à l'action en cours, mais à la personne interposée de l'agent : le *ḥâl*, l'état subjectif du verbe, le présent historique, la narration ou citation, *ḥikâyah* (1) ; phénomène anormal pour les grammairiens arabes ; « récit sur l'état passé, transposé dans le présent, passage du *mâḍî* au *moḍâri'* », par déplacement *de l'idée* » (Taftazânî), « *du mot* » (Jorjânî).

Ce déplacement de la connotation, n'altérant, formellement, ni le mot ni l'idée, montre bien (2) que la même racine

(1) Cfr. *suprà*, p. 555. C'est toute la question de l'assimilation transformante pouvant intervenir de Dieu à l'homme ; le passage du parfait à l'imparfait, l'investiture de la parole (prédéterminée par Dieu) au sujet parlant : le passage du style indirect au style direct. En particulier, la *ḥikâyah* est-elle licite pour qui « lit » le Qor'ân ? Oui, selon les mo'tazilites et les Sâlimîyah ; non, selon Ibn Ḥanbal (parce qu'impossible) et Ḥallâj (parce que ce n'est pas une investiture sacramentelle, mais une effusion imprévisible de la grâce, une intervention instantanée de l'Esprit : Akhb. 12). Cfr. Ibn al Farrâ, *mo'tamad* ; et ici, p. 514.

(2) Cfr. aussi l'emploi alternatif du maṣdar comme participe actif ou passif (noûr = monawwir, ou monawwar).

verbale est légitimement « prégnante » de plusieurs sens distincts. C'est le problème des *homonymes* (« hétérotropie du vocable ») : nié par les premiers grammairiens et théologiens, notamment Aboû Ḥanîfah, Aboû Hâshim, A. H. Baṣrî, il est admis par Moqâtil, Shâfiʿî, Jobbaʾî, Bâqillânî : pour qui le « nom est hétérotrope », *ism moshtarik* (1) ; ce qui veut dire : d'abord qu'il existe légalement des homonymes ; et aussi que l'idée n'a pas qu'une acception, linéaire (sens divisé), mais qu'elle détermine, dans le mot qui la définit, une « cristallisation » à plusieurs axes (2) (sens composé).

2. *La mise en ordre des idées.*

Une disposition concertée des matériaux du langage permet seule à la pensée directrice de s'élucider, à l'intention maîtresse de s'exposer ; passant de l'état condensé (*mojmal*) à l'état décomposé (*mofaṣṣal*), de l'implicite (= confus, *ishkâl*) à l'explicite (*tajallî*) ; — issue du tuf commun (*ḍimn*), elle s'en dégage toute seule, comme un dessin du fond de l'étoffe (*iḍmâr*) (3).

Certes, en principe, le mot doit être pris uniment, sans y chercher d'intention : « *al aṣl ʿadam al iḍmâr* » (4). Mais on n'énonce pas une phrase pour la simple satisfaction de

(1) Cfr. *infrà.*

(2) Cfr. la figuration des atomes polyvalents en stéréochimie. Il y a donc une « topique de la mémoire », un canon de l'imagination. En effet, dans l'usage normal, qui est forcément fonction des trois dimensions de l'espace, avant (arrière), haut (bas), droite (gauche), un terme ne peut subir, *sans déformation*, que trois sortes de conversion imaginaire : le *contraire* (comme une image dans une glace), l'*inverse* (mettre la tête en bas, aller des conséquences à la cause), et l'*intussusception* (comme d'un gant qu'on retourne momentanément à l'envers pour le réparer) ; voir les recherches de Listing et de Tait sur la géométrie de situation. Distinction entre *ḍidd, naqîḍ* et *khilâf.*

(3) Tahânawî, s. v. *bayân.*

(4) Qarâfî, ap. Qâsimî, *oṣoûl*, 45, n. 2, 53, n. 2.

construire une proposition grammaticale correcte ; l'énonciation *ʿibârah*, la rhétorique, *bayân*, dépasse la grammaire : elle assigne un but supérieur commun à la somme des sons, des sens et des fonctions des mots isolés qu'elle groupe et concerte : elle argumente, elle expose un jugement.

Nous distinguerons avec Ghazâlî (1) et Ibn Roshd (Averroès), trois types différents dans la marche de l'argumentation.

(a) La marche *dialectique* (2), *ṭarîqah jadaliyah* (*qiyâs jalî*, *iʿlâm*), particulière aux théologiens. Elle part d'une hiérarchie positive, établie à priori, entre les deux faits considérés (*taqaddom*, *afḍaliyah*) (3). Elle passe du « tronc » (*aṣl*) à la « branche » (*farʿ*) (4), et conclut à fortiori (argumentations a minori ad majus, a majori ad minus —, les deux premières « voies » de la Halaca talmudique). Et elle ramène la solution d'une question nouvelle, à celle du problème général ainsi résolu (*radd al ghâ'ib ilä al shâhid*). Elle constate simplement que l'ordre des deux faits, « c'est ainsi », *'anna*, « voici ». Elle n'envisage dans les deux choses que leur heccéité incommunicable, leur vestige, *rasm* ; et elle dénonce leur *distinction réelle* (*ghayr* : plus vaste que la contradiction, (*ʿaks*), ou leur *identité totale* (*iṭrâd*). *Nafy*, ou *ithbât* : pas de milieu entre ces deux alternatives.

Aussi la forme préférée des dialecticiens est l'argumentation par le dilemme : *ibṭâl*, acculer à l'absurde ; *moṭâlabah*, montrer que la comparaison pèche au dehors par un côté ; *moʿâraḍah*, signaler une contradiction interne — Ou faire constater, par l'évidence, *taḥqîq*, — l'univocité.

C'est l'argumentation d'autorité, la présence victorieuse

(1) *Maqâṣid*, p. 9 : *taḍammon*, *moṭâbaqah*, *iltizâm*.
(2) L'inverse de la synecdoque ; critiquée par Ibn al Râwandî.
(3) Cfr. *suprà*, p. 552.
(4) Noms réservés ensuite au petit et au grand extrême du syllogisme.

du fait invoquée, — comme le triomphe sensible des miracles de Moïse (*tahaddî*) (1). Elle prouve l'existence de Dieu par le décret créateur : *ta'wîz*, le bon plaisir ; *takhṣîṣ*, Dieu aurait pu faire le monde autrement ; *tarjîḥ*, Dieu aurait pu ne pas le créer.

La hiérarchie positive des faits, qui sert de base à cette méthode, repose sur l'acceptation d'une autorité enseignante.

Ex. : Qor'ân, XIV, 29-33 : « la bonne parole est comme un arbre... » — C'est Shâfi'î qui a posé, en Islâm, les règles de cette argumentation, dite *borhân annî*, ou *istidlâl*, déduction. Ibn Ḥanbal et Dâwoûd les précisèrent avec encore plus de rigueur, montrant que le sens (*ma'nă*) de l'*aṣl* devait coïncider en tout avec le sens du *far'*, pour que la déduction soit valable (*tanqîḥ al manâṭ*) (3). De même l'imâmite Nâshî (*qiyâs moṭṭarid 'ală'l aṣl al ma'roûf*). — On trouve de bons exemples de cette argumentation dans le *tafsîr* de Tostarî, p. 46, 116, 121.

(b) La marche *syllogistique* (4), *ṭarîqah borhâniyah* (*qiyâs khafî*, *tamthîlî*, *ta'lîlî* ; *istiḥsân*), des juristes ḥanéfites et des philosophes hellénisants : c'est le dégagement d'un moyen terme (*ta'lîl*), entre les deux faits considérés, pris respectivement comme majeure et mineure d'un syllogisme. Elle conclut *a simili*, de la même cause (moyen terme) aux deux effets semblables (cfr. les voies *III-VII*, *XII-XIII*, de la Halaca talmudique). Elle formule le diagnostic, pose le

(1) Cfr. *suprà*, p. 365.

(2) *Infrà*, chap. XII-v.

(3) Qâsimî, *oṣoûl*, 68, l. 5. *Manâṭ*, dépendance substantielle : opp. à *qarînah*, accidentelle (cfr. *suprà*, p. 574).

(4) L'inverse de la métonymie. Elle amène à représenter le moyen terme cherché par un signe caractéristique permanent, commun aux deux choses. Ex. : cette vache et cette viande sont *saines*.

« pourquoi », *lima* ; ce ne sont plus les simples silhouettes des deux choses qu'elle considère, mais une relation générale commune (*qarînah*) qu'elle en dégage, par quoi elle les compare, moyen d'investigation analytique (secundum quid, *min wajh doûn wajh*) renseignant sur leurs essences. « De même que, tout ainsi que... » (*ka*, *mithl*). Inventoriant ainsi, un à un, les éléments simples que ces deux concepts ont, ou non, d'analogues (*jam'*, *farq* ; *qaṭ'*, *waṣl*), elle conclut à leur *identité incomplète*, par équivocation : « Elle n'est pas lui, et elle n'est pas autre que lui, Lâ hya howa, wa lâ hya ghayroho » : telle est la formule classique de la *distinction formelle* (*bayn*, *doûn*) : ce qui est concevable distinct.

C'est l'argumentation rationnelle par excellence, la recherche analytique du concept indispensable, permettant de poser l'x (1) du problème à résoudre. C'est ce que fit Wâṣil, en isolant l'idée du *fâsiq*, musulman coupable de péché grave ; concept incomplètement identique, donc formellement distinct, de deux autres concepts antérieurement définis « musulman croyant », et « impie » (2). De même Jahm, pour l'idée de l'essence divine (3), — de même Hishâm et Ibn Kollâb pour les attributs divins, qu'ils isolèrent à la fois de l'essence divine et du monde créé (4). De même Ḥallâj, pour la sagesse divine, *ma'rifah*, cette conception pure de Dieu, où Il peut Se former dans l'âme humaine. « Elle n'est pas Lui, et elle n'est pas autre que Lui » (5).

En revanche, au point de vue synthétique, la marche syllogistique est pleine d'embûches ; les « généralités » qu'elle forge sont constamment à reviser. Ce sont des cadres provi-

(1) Le *nexus*, « iqtirân » (opp. « infikâk ») (cfr. *infrà*, § V).
(2) Voir *infrà*, § IV.
(3) Ibn Ḥanbal, *radd 'alä'l zanâdiqah*, f. 3b ; Hazm, IV, 205.
(4) *Farq.*, 49-50. Et *infrà*, § III.
(5) Taw., XI, 23.

soires, des classements déduits (*istidlâl*) de telle ou telle relation générale commune, et très différents, suivant qu'on a choisi (arbitrairement), celle-ci ou celle-là. Il y a le risque sophistique de prendre l'identité *incomplète* pour l'identité *complète* (que le syllogisme ne peut procurer qu'en théorie). L'expérience fut d'ailleurs abondamment faite, en Islâm, par l'école juridique d'Aboû Ḥanîfah (1). Le maître avait posé, comme condition de la validité du syllogisme : « l'égalité, entre le grand extrême et le petit extrême, relativement à la cause du statut juridique du grand extrême, *mosâwât al far' lil aṣl fî 'illat hokmihi* ». Mais seul le discernement (*ibânah*) d'un spécialiste peut apprécier cette « égalité ». De plus, il n'y a pas qu'une « cause » commune susceptible de jouer le rôle de moyen terme entre les deux extrêmes, il y en a plusieurs : si la cause canonique (*'illah manṣoûṣah*) de l'interdiction du vin est qu'il enivre, le vinaigre est licite ; si c'est qu'il est fermenté, le vinaigre est interdit. Les Hanéfites se perdirent dans cette recherche interminable des causes « logiques », à laquelle Mâlik se déroba, — et que Shâfi'î supprima, avec beaucoup de bon sens, en droit canon.

L'argumentation syllogistique n'a qu'un procédé de classement sûr, la numération, le dénombrement ; et qu'une synthèse satisfaisante, la hiérarchie naturelle des nombres par rapport à l'unité. C'est dans ce sens de l'ordre graduel et du précepte conditionnel que les philosophes ont développé leurs preuves de l'existence du Dieu unique : harmonie des lois de l'univers, uniformité de la loi morale pour tous les hommes. La première, la preuve par l'*'aẓamah*, majesté divine, apparaît d'abord chez le shî'ite Mofaḍḍal, puis chez Moḥâsibî et Ibn Karrâm (2).

(1) Cfr. Tahânawî, s. v. *qiyâs*.

(2) Mofaḍḍal, *tawḥîd*, éd. Stamboul, 1330 ; Moḥâsibî, *'aẓamah*, ms. Fayḍiyah, 1101, § IV ; Shahr. I, 146-147.

(c) La *parabole* poétique, *ṭarîqah khiṭâbiyah*, chère aux mystiques ; marche d'argumentation admise par Ghazâlî, comme susceptible de mener à la vérité ; ce que nie Ibn Roshd (1).

C'est, en effet, relativement à son point de départ, la plus humble, la plus malaisée à saisir des marches de l'argumentation. Elle ne part pas, comme la dialectique, d'un ordre de fait, posé *à priori* ; ni, comme le syllogisme, de la recherche d'une « cause » commune (*'illah*), d'un moyen terme analogique ; mais simplement d'un rapport indéterminé (*nisbah, nasab*) (2), d'une proportionnalité hypothétique esquissée entre les deux faits considérés. La parabole propose l'explicitation réelle d'un sens figuré ; c'est l'inverse de la métaphore : un adjuvant à la réflexion, une adéquation soudaine de l'idée au réel ; une intégration, une vivification spirituelle. C'est par une espèce de transport, *tajâwoz*, qu'elle incite à passer du sens figuré au sens propre, de l'image à la réalité ; transfigurant le sujet pour qu'il se consomme en son objet. Elle part d'une distinction qu'elle sait *réelle*, pour proposer une *identification*, une *union à réaliser*.

Ce n'est plus la prédication immédiate d'une identité, ni même la thèse démontrée d'une relation permanente, — c'est la pure (et si féconde) hypothèse : qu'entre les deux choses considérées une convenance exquise peut être conçue, qui les dépasse, et qui va nous concerner aussi : que la rencontre fortuite qui les a associées à nos yeux est une attention à notre égard, un regard à notre intention, fait pour nous attirer, avec elles, vers un même point de convergence final (3).

(1) *Manâhij al adillah*, 19.

(2) Entre *'omdah* et *fadlah*, entre *maṣdar* et *ḥâl*.

(3) Avec les mêmes éléments de folklore humain, quelle différence dans la construction intentionnelle des paraboles, *jâtakâs* bouddhiques

La parabole n'est pas le simple rappel de l'enchaînement de deux faits, ni l'analyse comparative de deux schèmes au point de vue logique ; le rapport indéterminé qu'elle pose entre l'un et l'autre fait de l'un le sujet, et de l'autre l'objet : c'est un fil conducteur qu'elle tend, un germe d'union qu'elle sème, l'insinuation d'une intention maîtresse, une invitation à choisir. Aussi, pour comprendre une parabole, faut-il refaire en soi-même une espèce d'expérimentation morale du sujet, s'en revêtir, en « revivre » un instant l'histoire, la concevoir d'un coup, comme le drame classique condensé par la règle des trois unités ; alors, seulement, on peut arriver à goûter (*dhawq*) ce qu'est l'objet de la parabole. Elle attire, par sa simple grâce ; et, comme l'avertissement (*'ibrah*) d'un conseil, elle peut engendrer la vocation.

Cette marche de l'argumentation a été condensée, en syntaxe arabe, sous une forme elliptique extrêmement remarquable, *istithnâ*, « l'exception » ; caractéristique de la syntaxe sémitique en général (cfr. les voies VIII-XI de la Halaca talmudique). « L'exception » juxtapose, sous la forme d'un parallélisme, deux propositions dont le contraste éclate. La formule générale de l'*istithnâ* est celle-ci : « *Il n'y a pas d'*y, *sinon* (= *excepté*) W ». Le saut, qu'une formule aussi hétérogène impose à l'intelligence, a choqué à bon droit les logiciens, arabes et musulmans. L'*istithnâ* est pourtant un type de phrase qui se tient, elle peut aider la pensée à trouver la vérité ; ce n'est ni une affirmation simple, ni une tautologie ; ni un dilemme indécis, ni un enthymème. C'est un rudiment de parabole : la juxtaposition de deux propositions, l'une sujet (*mobtadâ*), l'autre attribut (*khabar*) : « $E + I$ » : une universelle négative, E, suivie d'une particulière affirma-

(résorption dans l'indéterminé), *béatitudes* judéo-chrétiennes (coopérations distinctes à la même œuvre, au même Royaume), et *amthâl* coraniques (séparation de l'homme d'avec Dieu).

tive, *I*. La phrase conclut d'elle-même, irrésistiblement ; la seconde proposition, *l'exception*, transcende la première, qui énonce la règle. L'*istithnâ* figure à chaque page du Qor'ân (1), et malgré les réserves de certains logiciens musulmans (2), on peut en citer comme type le premier membre de la profession de foi musulmane, la *shahâdah* : « Il n'y a pas de divinité, excepté Dieu » (3). En droit, le terme *istithnâ* s'applique au rappel du « fait de Dieu » : il pose cette *exception*, imprévisible et souveraine, qui menace à chaque instant d'interrompre l'ordre normal des événements, loi naturelle ou règle canonique, — pour ceux qui croient en l'omnipotence divine (4).

Le problème se posa de suite en Islam, et d'une manière générale, pour tous les contrats, toutes les déclarations faites, devant témoins, par les croyants ; l'adjonction rituelle de la clausule « s'il plaît à Dieu » (*istithnâ*) risquait de devenir, dans la bouche des hypocrites, l'échappatoire les dispensant de tenir leurs engagements pour l'avenir (dettes, promesses) (5), — sous le prétexte que les jeux de hasard (marchés à terme, assurances = *maysir*) sont interdits, par le Qor'ân.

La solution fataliste et défiante d'Ibn'Abbâs, maintenant obligatoirement l'efficacité de l'*istithnâ* prononcé, même quand il y avait eu serment prêté, et au bout d'un an écoulé,

(1) Qui la définit expressément (LXVIII, 18).

(2) *Ilâh* est un genre, mais *Allâh* ne rentre pas dans un genre. — En réalité, aucune *istithnâ* n'est proposition régulière *monogène*.

(3) Qor. XLVII, 21 ; II, 256 (howa) ; XVI, 2, IX, 31 (ana'). Cfr. II Reg., XXII, 32 ; Ps. XVII, 32 ; Deut., XXXIII, 26.

(4) Voir Moqâtil, *tafsîr*, ap. Malaṭî, f. 137-138. Qosh., I, 49. Ibn al Farrâ, *mo'tamad*. Ibn Baṭṭah 'Okbarî (+ 450/1058), *oṣoûl al sonnah*. Ghazâlî, *iḥyâ*, I, 91. Ibn al Dâ'î, 392, 395, 398, 406. Tina'oûtî, *dalîl li ahl al 'oqoûl* (ibâḍite). Qâsimî, *oṣoûl*, 31, 50, 107. Cfr. 'Alî Qârî (monographie citée par Brockelmann, II, 324).

(5) Discussion entre Sho'ayb et Maymoûn (*farq.*, 74-75).

— fut adoptée par les Khârijites, et (atténuée) par Ibn Ḥanbal et Ash'arî. Pratiquement, elle était intenable (1). Le Khalife 'Alî, Aboû Dharr et Ibn Mas'oûd, eurent la sagesse d'annuler l'*istithnâ* pour les engagements sociaux à effet immédiat (*fî'l ḥâl* : déclarations d'héritage, témoins en justice). Mais, pour ceux dont l'effet est à venir (*fî'l mostaqbal*), seuls les mo'tazilites et ḥanéfites annulèrent explicitement l'*istithnâ* (2).

L'*istithnâ*, l'exception « s'il plaît à Dieu », est restée le signe distinctif, la parabole type de la vie sociale, pour la Communauté islamique. On y a vu à tort un serment en forme de cercle (3), un blasphème implicite, une invocation de Dieu

(1) Le Qor'ân ayant brisé la croyance en la valeur absolue du serment, et calmé les appréhensions du parjure par l'institution de la *kaffârah* (V, 91), il fallut trouver, pratiquement, une restriction sûre à l'abus de l'*istithnâ* : ce fut l'introduction, dans les conventions, d'une *condition* liant les parties contractantes en cas de non-exécution : impliquant, par exemple, l'engagement d'honneur de divorcer, en cas de défaillance, d'avec sa femme préférée (*ṭalâq mo'allaq*). Dans le Qor'ân, déjà, le *żihâr* est « conditionnel » (LVIII, 2-4).

(2) Il y a un cas particulier célèbre : le croyant sincère peut-il oser dire : « Je suis croyant » (*ana' moûmin*), en sous-entendant « réellement » (*ḥaqqã*) ? Ou bien est-il tenu d'ajouter l'exception « s'il plaît à Dieu » (*in shâ' Allâh*) ? — Oui, obligatoirement, pour le présent et pour l'avenir, déclare Ibn 'Abbâs et son école, par défiance et abandon (= *tabarrî tawakkol*). — Non, pour le présent, oui, pour l'avenir, mais avec humilité et sans douter (*shakk*) de la bonté divine : Ibn Mas'oûd, Ḥasan, Thawrî, Ibn Adham, Ibn al Mobârak, 'Alqamah, Ibn 'Iyâḍ ; Ibn Foûrak, Sahl Ṣo'loûkî. — Non, ni pour le présent, ni pour l'avenir, disent les mo'tazilites (par libertarisme), Mâtorîdî et Ibn Karrâm (par fidéisme), Moḥammad Ṭâhir, Isfara'inî et Baqillânî (par déterminisme), Wâsiṭî (par quiétisme). — Fâris, seul fidèle à la doctrine d'al Ḥallâj, montre qu'al Khiḍr ne fait pas *istithnâ*, tandis que Moïse le fait (Baqlî, in Qor. XVIII, 68). Ḥallâj, maintenant la distinction de Ḥasan, disait, en oraison, « *ana' kâfir* » (Baqlî, *shath.*, 155b, et ici p. 123 l. 4), et, en extase « *ana'l Ḥaqq* » (cfr. *suprà*, p. 525).

(3) *Yamîn da'irah.*

immédiatement résolutoire de la promesse précédemment prêtée en L'invoquant. — C'est un espoir discret que Dieu, au fond, est bon ; qu'Il voudra bien, un jour, en personne, libérer le croyant des prescriptions pesantes de la Loi révélée. Déjà, la *shahâdah* atteste que la réalité de Dieu transcende l'idée que la raison et la révélation nous fournissent de la « divinité ». Dieu n'est pas conjuré, *à priori*, par nos serments ; ils ne sont valables que s'ils correspondent à la vérité divine ; or, elle ne dépend pas de notre arbitraire, quoiqu'Il nous en constitue parfois l'interprète.

De même dans les conventions sociales : le recours au « s'il plaît à Dieu » trahit, de la part du croyant, un souhait, *in petto* : que Dieu lui-même vienne à son aide, pour lui remettre la dette qu'il contracte, sans avoir de quoi la payer. Dieu seul peut exécuter nos contrats avec Lui-même, et résilier nos contrats avec les hommes. Telle est l'idée directrice d'une série de solutions juridiques, mentionnées ici-même. Celle d'Ibn Sorayj (1), libérant le Qarmaṭe pénitent de son

(1) P. 166, l. 18. C'est la fameuse *mas'alah sorayjiyah* (Goldziher, introd. au *mostażhirî* de Ghazâlî, qui l'admit un moment, p. 78-79 ; cfr. texte, p. 57). Les Qarmaṭes faisaient prononcer au nouvel initié une déclaration-contrat, liant indissolublement son divorce d'avec sa femme préférée (cfr. ici, p. 585, n. 1) à sa divulgation des secrets de leur secte. Or la doctrine qarmaṭe est une doctrine d'émancipation intégrale (où *farḍ* devient *nâfilah*, et *maḥżoûr*, *mobâḥ*). Le lien indissoluble, le *nexus* prétendu (*iqtirân*) n'est donc que subjectif, entre la raison (à part soi) et l'idée ; il est justiciable de la liberté individuelle, de la seule raison de l'initié. Ibn Sorayj montre au Qarmaṭe pénitent que la déclaration qu'il a faite n'est pas un vœu, mais un cercle vicieux. En adhérant à une doctrine de liberté inconditionnée, il n'a pu conditionner son adhésion. Il peut donc établir tout autre *nexus* idéal qui lui convient, aux lieu et place de cette déclaration-contrat. Par exemple cette supposition-ci : « Si jamais je déclare divorcer (*ṭalâq*) d'avec N (ma femme préférée), je l'ai déclaré déjà trois fois d'avance ». Un mariage supposé dissous d'avance ne peut être supposé l'objet d'un nouveau divorce. Les deux suppositions s'annulent, le prétendu pacte est dissous, grâce à une

contrat d'initiation impliquant divorce, en lui montrant que la raison ne peut se lier contre elle-même par un *nexus* indissoluble. Celle d'al Ḥallâj, permettant au musulman fervent de s'acquitter *hic et nunc* de cette condition (du contrat de société islamique) qu'est le pèlerinage, *ḥajj* (1), en lui remémorant qu'il n'y a pas de pacte inexécutable, avec Dieu.

Exemples d'argumentation tirés des œuvres d'al Ḥallâj :

(a) marche *dialectique* : parallélisme antithétique (Taw., XI, 10), et synthétique (id. XI, 15 fin) ; arguments a minori ad majus (Taw., XI, 14, 19) ; anaphore (Taw., XI, 11).

(b) marche *syllogistique* :

sorite traduit in extenso, *suprà*, p. 476-477 ; cfr. p. 496.

(c) *parabole* :

Le cercle qui n'a pas de porte, et dont le centre ne peut être atteint que par un transport de la pensée (Taw., IV, 3).

La lampe et le papillon, qui l'aperçoit et s'y brûle. « Il devient : celui qui est arrivé à la vision (*naẓar*), et ne se soucie plus d'en entendre parler ; puis, celui qui atteint l'Objet de la vision (*manẓoûr*), et il ne se soucie plus de regarder » (Taw., II, 4).

suggestion de non-divorce (ce qui est meilleur que le divorce), et la conscience du pénitent est libérée. — Les tenants de cette thèse ont été : Mozanî, Ibn Sorayj, Ibn al Ḥaddâd, Qaffâl et Aboû Isḥâq Shîrâzî (Sh. *mîzân*, II, 115). — Cf. le pari de Pascal.

(1) Ici, p. 275-283 ; 347-348. En effectuant *sur place* les rites cérémoniels prescrits à la Mekke ; et en payant le triple de la *kaffârat al aymân* prévue par le Qor'ân (V, 91). Les juristes l'appellent *kaffârat al ḥinth*, « expiation commutatrice du parjure ». Elle ne commue ici évidemment que la partie du contrat afférente aux hommes (= les pauvres de la Mekke), les *manâsik* ; non pas la partie due à Dieu et incommutable (= les rites cérémoniels) : distinction inattendue en Islâm.— La conception ḥanbalite assimilant le *ḥajj* à une obligation sacramentelle universelle est intenable dans la pratique (cfr. *suprà*, p. 347, n. 1). Les imâmites et Ḥallâj en font, ce qui est plus sensé, un « contrat de profession islamique », exécutable en dehors de la Mekke : la Ka'bah n'étant qu'un moyen, non une fin, du culte.

Commentaire du Qor'ân (II, 109) : « Où que vous vous tourniez, c'est face à Dieu ». « Telle est l'image (1), dit al Ḥallâj, de l'apparition de Dieu à Sa création ; comme la lune, dont le premier croissant, visible dans toutes les contrées, se dissimule derrière les ruines et les monuments : qu'elles s'écartent, ces ruines ! Et c'est la Lune, alors, qui regardera (par notre œil) ; elle ne sera plus (pour nous) Celle qui est regardée (2) ».

3. *Les graphies synthétiques* ; *l'alphabet philosophique* (*jafr*).

Dans nos textes, le langage fait passer, nous l'avons signalé, d'une idée à une autre, en établissant de l'une à l'autre :

(a) tantôt une *subordination* positive, l'inverse d'une hiérarchie ; ex. : des *branches* au *tronc* de l'arbre (3).

(b) tantôt une *interdépendance* logique. un *nexus* permanent : image de la copropriété d'un moyen-terme interposé : propriété générique, *khaṣlah*. Ex. : la fécondation réciproque (*talqîḥ*), signe de l'unité spécifique, entre le dattier mâle et le dattier femelle. *al ḥozn*, *talqîḥ al 'amal al ṣâliḥ* ; « l'attri-

(1) Cette parabole si expressive exige, comme la précédente, un certain effort de pensée : une transformation de coordonnées, un décentrement mental soudain, qui a son analogue avec ce que les manuels d'astronomie modernes demandent à l'étudiant ; quand, le faisant passer de l'hypothèse géocentrique de Ptolémée à l'hypothèse héliocentrique de Copernic, ils lui demandent, tout en continuant à *voir* le soleil tourner autour de la terre, de *comprendre* que c'est la terre (et lui-même) qui tourne autour du soleil.

(2) Comp. la *Monâjâh* panthéiste de Mo'izz (fragm. IV, éd. Guyard, p. 224) : « O Toi, qui manifestes l'Un, sans le nombre,... la vision (*nażar*) est un voile, qui Te masque, sans exister pour Toi ; et Cela qui est regardé (*manżoûr*), c'est Toi, car Tu y es, sans que cela soit en Toi ; Tu es le lieu, car le lieu signifie l'expansion (— l'émanation), et épure la pensée... » (cfr. suite, p. 556, n. 4). Cfr. ici, p. 278, l. 9.

(3) Ici p. 579 ; chez Anṭâkî (*dawâ*), ce devient le type (c) : de la *racine* à la *fleur*.

tion, c'est ce qui féconde l'œuvre pie » (Ḥasan Basrî) (1).

(c) tantôt un *emboîtement apparent* (2), qui se trouve être un *encastrement*, l'envers d'une gradation ; et qui, sous des voiles successivement levés, recèle une *assomption* vers le réel. L'importance croît, pour l'être, en se transportant du dehors au dedans ; en pénétrant de la gangue au métal, de la coque au noyau ; du verre translucide à l'huile de la mèche allumée, dans la lampe qui luit (*âyat al noûr*, Qor. XXIV, 35) (3).

Pour illustrer ce dernier type de combinaison d'idées (4), al Ḥallâj emploie le procédé des cercles concentriques *dawâ'ir* (5), emprunté par les Imâmites à la tradition hellénistique. Quant aux deux premiers types de combinaison, il suffit, pour les figurer, d'employer des droites et des points, ou des chiffres. C'est aux procédés de chiffrage imaginés par les algébristes et alchimistes de son temps, qu'al Ḥallâj paraît avoir emprunté la curieuse notation synthétique de deux formules des Ṭawâsîn (X, 21), où des séries de chiffres, malheureusement déformés par les copistes, sont inscrites à différentes hauteurs, comme des notes de musique, par rapport

(1) Ap. *Ḥilyah* s. v. Cfr. ici, p. 580.

(2) Raisonnement d'Ibn al Farrâ sur *'îmân* et *islâm* (*mo'tamad*) ; d'Anṭâkî sur *'îmân* et *yaqîn*.

(3) « Dieu est la Lumière des cieux et de la terre ; sa lumière est comme la niche,dans un mur,où il y a une lampe, sous un verre...,lampe allumée grâce à un olivier bénit... huile que le feu n'a pas touchée... » Admirable verset, défiguré par l'exégèse imâmite (ici p. 481), et dont la contre-partie, concernant les incrédules, se trouve in Qor. XXIV, 39.

(4) Où l'on peut, sous forme paradoxale, parler d'une *Partie* qui est « plus que le tout » (formule de la page 129, n. 2 ; cfr. Shâbistârî, *golshân-i-râz*, chap. XI).

(5) Taw., IV, 1 ; V, 11 ; VII, 1 ; X, 1, 16, 21. Cfr. Plotin, *Ennéades*, VI, 8, 18 ; le « pseudo-Empédocle » (Asin, *Abenmesarra*, 63, 69) ; et les écrits druzes ; Ibn Sîd Baṭalyoûsî ; cfr. Taw., p. 166 et n. 1-4.

à une seule *portée* (1) ; notation reprise par Bahâ 'Âmilî dans son *kashkoûl*, et qu'explique Narâqî (2).

Que signifient ces chiffres : ce sont probablement, selon l'usage arabe (chronogrammes, énigmes) les valeurs numériques des lettres initiales de certains mots, cachées aux profanes ; ou, mieux encore, ces lettres isolées, offrant par elles-mêmes un sens complet, dont la clef nous est donnée par l'alphabet philosophique du temps, le *jafr* des Imâmites.

L'origine est coranique ; 28 soûrates du Qor'ân portent, en tête du premier verset, une ou plusieurs consonnes non vocalisées (3), qui s'épellent comme des lettres isolées. « Telles sont les marques (= les sceaux) du (Qor'ân et du) Livre Evident ». Ce sont les *fawâtiḥ*, ou *khawâtim al sowar*. Ces consonnes arabes isolées, Mohammad, illettré, se les vit montrer et se les entendit épeler par l'Ange, comme sceau de sa mission : c'est-à-dire : comme preuve, que Dieu lui-même est l'auteur direct de l'articulation du langage qu'il récitait. Dieu lui « souffle » les mots, lettre par lettre (4), comme Il compose un à un (5) les gestes de nos rôles et les événements du monde. Cette affirmation particulière de la

(1) Cfr. notation musicale d'Occident, au xe siècle de notre ère.

(2) « Chaque lettre est représentée par le chiffre initial de sa valeur numérique : chiffre inscrit au-dessus de la portée (ordre des unités), ou tangent (dizaines), ou transverse (centaines) » (*moshkilât al 'oloûm*, 266). Corr. Taw., 190. Comp. aussi les alphabets secrets des Qarmaṭes, dont Griffini a retrouvé la clef, et ceux d'Ibn Waḥshîyah.

(3) Les *Ikhwân al ṣafâ* (III, 138) notent qu'en tout, sur les *28*, il n'y en a que *14* d'employées ainsi, et au plus par *cinq*. Or *28* est le second nombre parfait (6, 28, 496...), le nombre des vertèbres et des articulations des deux mains ; *5* est le nombre de la quinte et le nombre de l'Islâm (cinq conditions de la foi, etc.) ; *14* est le nombre des lettres impliquant l'*idghâm* de l'article défini et celui des lettres non pointées, etc.

(4) Cfr. *suprà*, p. 420, 499.

(5) Ici *infrà*.

soumission totale du Prophète à l'omnipotence divine, jusqu'à la décomposition du langage en ses éléments premiers, est caractéristique : elle brise la magie du mot tout fait, le *pacte* verbal des sorciers et des poètes, l'orgueil humain qui croit pouvoir inventer des mots bien à lui.

Les grammairiens arabes, dès l'abord, établirent que les lettres, même isolées, étaient quelque chose de plus que des sonorités. Que le langage comportait, non seulement des variations dans la position de la langue par rapport aux dents, au palais et au gosier, suivant la consonne (*makhârij al ḥoroûf*) (1), — mais des variantes dans l'émission (*lafẓ* ; correcte, vicieuse, interversions) dépendant du sujet, — et des différences de sens, suivant l'à propos de leur articulation en composition avec d'autres (*noṭq*). Bloquant les trois questions, et ayant remarqué de bonne heure chez certaines consonnes isolées leur rôle spécial et immuable de « particules conjonctives » (*ḥoroûf*), ils généralisèrent, et s'efforcèrent de déterminer le concept caractéristique correspondant à chacune ; persuadés que le sens complexe, mais constant, de chaque racine trilitère est la *somme* des sens individuels de ses trois consonnes composantes ; et que le sens de la racine n'est modifié qu'accidentellement par les permutations dans l'ordre de ses trois lettres fondamentales. Telle est la doctrine de l'*isthtiqâq akbar*, « sémantique supérieure », codifiée par Aboû 'Alî al Fârisî (2). Elle est voisine de l'étymologie « philosophique » préconisée par Platon et ses disciples ; destinée, non à fournir (comme aujourd'hui chez nous) le tracé capricieux des vicissitudes historiques de tel ou tel vocable, mais à fixer, hors du temps, l'idée-type dont tel phonème devrait rester constamment le signe.

(1) *Risâlah*, d'Ibn Sînâ.

(2) Ibn Jinnî, *Khaṣâ'iṣ*, 525. Cfr. de nos jours Fâris Shidyâq (*sirr al layâl*) et Landberg (*Arabica*, XIII, p. xv).

Dès l'origine, ces consonnes isolées du Qor'ân étaient, pour les lecteurs, un rappel de ce commandement souverain qui donne à tous nos actes leur valeur devant Dieu. Elles étaient donc non seulement la formule résumant le contenu des soûrates, mais aussi la clef divine de l'histoire, de la création au jugement. Moghayrah entrelace les vingt-huit consonnes comme une couronne (*tâj*) sur la tête de Dieu (1). Et les autres shî'ites, revendiquent, comme lui, pour leurs imâms, le privilège d'interpréter les combinaisons de ces lettres, de les consulter (2), comme des tarots divinatoires. C'est la science du *jafr*, *'ilm al jafr wa'l jâmi'ah* (3), que le VIe imâm, Ja'far, passa pour avoir, le premier, appliqué aux consonnes supplémentaires de l'alphabet sémitique en arabe.

La doctrine d'Ibn Ḥanbal, sur le « Qor'ân incréé », affirmant en bloc que *ses* consonnes étaient incréées, non seulement quant à leur émission par le sujet humain (croyant ou impie), mais quant à l'intention de leur articulation, en composition (4), *lafżî bi'l Qor'ân ghayr makhloûq* (5), suscita

(1) Shahrastânî, s. v. ; *farq.*, 229-230.

(2) Aboû'l Khaṭṭâb (ap. Friedländer, *Heterodoxies*... s. v.) ; rationalisation du procédé : *Ikhwân al ṣafa*, III, 138-140.

(3) Cfr. Casanova, *J. A. P.*, 1898, p. 151.

(4) Maîs non pas quant à leur *makhraj* physiologique, particulier à chacune.

(5) « Ma prononciation du Qor'ân est incréée ». Proposition attaquée par les *qâ'iloûn bi'l lafż* : Karâbisî, Moḥâsibî, Dâwoûd, Bokhârî. La formule, un peu obscure d'Ibn Ḥanbal, doit être replacée dans son époque. Les mo'tazilites réduisant l'inspiration à la raison, et Nażżâm ayant montré comment se transmettait la science (cfr. *suprà*, p. 511), la vieille idée populaire que les consonnes articulant la *shahâdah* et le Qorân *n'étaient pas les mêmes* dans la bouche d'un croyant et dans la bouche d'un impie avait été critiquée par Qâsim Dimishqî (*farq.*, 185) ; Ibn Ḥanbal concéda qu'elles étaient les mêmes, chez l'un et chez l'autre, mais soutint que tous deux participaient, par le fait de leur articulation, à un fruit sacramentel incréé.

parmi les sunnites un mouvement d'idées analogue. Jonayd, Kharrâz, Tostarî et Tirmidhî se servent couramment des valeurs assignées aux lettres par le tableau du *jafr* shî'ite. Mais ils n'y étudient pas le décret divin de prédétermination des racines arabes, — ni même le commandement divin qui permettrait de discriminer la valeur des événements historiques ; c'est l'inspiration divine du souffle humain, l'ébranlement de nos lèvres par Dieu qu'ils essaient de surprendre ; « *kalâm Allah biḥoroûf* », leur dit l'*'aqîdah* hanbalite (1). Cela signifie peut-être que l'inspiration divine s'est astreinte à ne se révéler aux hommes que par les vingt-huit canaux des consonnes arabes, en assignant à chacune un sens *ne varietur*. « Pour l'entendement de l'extatique, dit Kharrâz, l'*alif* apparaît tout autre que n'apparaît le *lâm* » (2). — « Dans les *fawâtiḥ* des soûrates (3), dit Tirmidhî, il y a une allusion au sens de la soûrate, connue des seuls Sages de Dieu sur Sa terre,... gens dont les cœurs ont atteint Sa solitude essentielle, d'où ils ont reçu cette science, celle des consonnes de l'alphabet... (4). — Les ulémas du vulgaire ne connaissent de la science des attributs divins que les lettres de l'alphabet *mises en composition* (5). Les consonnes isolées sont la clef de tout nom d'entre les noms (6). »

Pour ces mystiques, les diverses consonnes isolées sont les formes élémentaires du souffle humain (*anfâs*, sg. *nafas*), telles que Dieu les inculqua à Adam. Si tout cri d'animal a

(1) Ibn Qodâmah (*'aqîdah*, ap. Najdî, 1328, pp. 555-556).

(2) Sarrâj, *loma'*, 89.

(3) Elles sont le secret du Qor'ân (Tostarî, *tafsîr*, 12) : elles forment le « Nom Suprême » de Dieu (id., *id.*) ; cfr. Ibn Sam'oûn, ap. Taw., p. xv ; et Ibn Bâboûyeh, f. 24[a].

(4) Tirmidhî, *nawâdir al oṣoûl*, ap. Ibn al Dabbâgh, *ibrîz*, I, 259-260.

(5) Id., *'ilal al sharî'ah*, f. 166[b] ; tandis que les « sages de Dieu » connaissent le sens des lettres *isolées*.

(6) Id., *Khatam al wilâyah*, question CXXXIX.

un sens pour Dieu, *à fortiori* chaque consonne expirée par des lèvres humaines a une signification complète et immuable. Et, si les consonnes coraniques sont incréées, articuler un mot en rassemblant ces consonnes (1), c'est mimer l'acte créateur. Pour la plupart des mystiques postérieurs, des Sâlimiyah à Ibn 'Arabî, les consonnes arabes sont la modalisation nécessaire de l'activité créatrice, qu'elles soient ou non dans le Qor'ân ; et le mystique, en s'en servant convenablement (2), peut, non seulement inventer des mots nouveaux, mais « appeler » en sa présence, faire comparaître souverainement, « évoquer » les choses dont il énonce les noms. Cette science '*isawiyenne* du souffle (3) est une « cabale respiratoire », qui permet d'effectuer des miracles, déclare Ibn 'Arabî.

Ḥallâj a pris dans cette question une attitude tout à fait distincte de celle de Tirmidhî ; il rectifie la doctrine d'Ibn Ḥanbal d'après Tostarî (4), et surtout Ibn 'Aṭâ (5). Pour eux, admettre le caractère *incréé* de l'inspiration du Qor'ân, tel que leurs lèvres le récitent, n'implique nullement d'astreindre Dieu, de toute éternité, à n'exprimer tel sens qu'au

(1) Voir les formules de prière de Rifâ'î ; le *ḥizb al baḥr* de Shâdhilî est construit sur les deux sigles coraniques cités ici, pp. 419-420 (*RMM.*, XIV, 116 ; cette légende serait donc plutôt shâdhilite que rifâ'yte).

(2) Connaissance de la *soryâniyah*, langue-mère de l'arabe ; ambitionnée par tant de mystiques (Nâbolosî, comment. sur Shoshtarî), dont la *glossolalie*, qui apparaît au vulgaire comme l'émission déréglée de cris inarticulés, prodrome de la folie, constitue pour les initiés un langage substantiel et enivrant, où l'épel d'initiales isolées, une à une, évoque des réalités spirituelles, simples et éternelles, dont les mots ordinaires ne sont que l'image complexe, kaléidoscopique, ternie.

(3) Le secret des miracles de Jésus, selon Ibn 'Arabî (*fotoûḥât*, I, 188).

(4) Ici p. 29.

(5) Selon Moḥammad-ibn-'Isä Hâshimî, in Baqlî, Qor. VII, 1 ; cfr. Yâfi'î, *Nashr*,... f. 41b.

moyen de telle consonne. Notre langage, cet engin d'explicitation articulé, aux prises avec les choses comme une griffe à plusieurs ongles, est un outil qui montre combien notre esprit est assujetti par Dieu à la matière. « Celui qui parle au moyen de lettres (*ḥoroûf*), c'est qu'il est subordonné (*ma'loûl*) ; et celui dont le langage est une succession d'articulations (*bi i'tiqâb*), c'est qu'il est contraint (*moḍṭarr*) (1). » « Il n'existe pas d'engin pour saisir (*darrâk*) l'acte de Dieu (2), ni pour découvrir (*hattâk*) Son mystère. Il donne aux noms leur sens, et aux lettres leur cours, car les lettres sont créées (*mabdoû'ah*) et les souffles humains provoqués ; les lettres sont l'élocution du sujet parlant ; Dieu est exempt de tout cela essentiellement (3). » Dans les *Ṭawâsîn*, déjà « les consonnes (du second arc, au delà de la Tablette) ne sont plus les consonnes arabes » (4) (sauf une) ; et l'union mystique qu'il prêche est encore au delà ; transcendant les lettres (5), les prescriptions légales.

Ce qu'Ibn Ḥanbal a affirmé contre les mo'tazilites, ce que Tostarî a précisé, — c'est que Dieu déclenche et compose Lui-même, par Sa grâce, notre articulation de la consonne quand nous avons, grâce au Qor'ân, appris à prier ; l'inspiration divine du *noṭq* (6).

(1) Ḥallâj, ap. Kalâbâdhî, *ta'arrof* (cfr. Taw., p. 189).
Il y a là un jeu de mots sur un terme grammatical : « ḥoroûf (*al 'illah*) », signifiant à la fois « consonnes » et « particules » (causales, de subordination). Litt. : « qui recourt à des particules, c'est qu'il est mis en cause ; et qui parle par bribes, c'est qu'il est mis à la question ».

(2) Contrairement à la thèse hellénistique : « *al Ḥaqq* bi'l dhât = koll kamâl al kamâlât = *darrâkah* » par définition ; selon Fârâbî (*foṣoûṣ*, 70, § 17).

(3) Ḥallâj, in Qor. I, 1 ; cfr. Ghazâlî, *mishkât*, 34.

(4) Taw., V, 26.

(5) Le chirographe.

(6) Cfr. ici, p. 659.

Ḥallâj fait du *notq*, non pas un habitus mnémonique comme Ibn Ḥanbal, ni une grâce habituelle du croyant comme les Sâlimiyah, — mais une grâce actuelle, une intervention surnaturelle personnelle, un conseil amoureux de l'Esprit qui nous fait articuler, quand Il veut, et si nous voulons ; *Roûḥ nâṭiqah* (1). Connaître la formation et les sens des lettres isolées ne confère pas *ipso facto*, à l'homme, le secret de les composer suivant le rythme créateur, la sainteté. « L'Esprit provient du Commandement divin », non de la conjuration du cabaliste. Dieu seul, quand il Lui plaît, peut appeler à la vie, par notre bouche, les choses qu'Il nous apprend à nommer ; et c'est avec la foi seule que notre « bismillah » peut s'attendre à devenir, s'Il veut, Son « fiat ».

Comme les autres mystiques du temps, Ḥallâj se sert du tableau du *jafr* imâmite (2) ; c'est un procédé commode d'exposition, un moyen d'entrer en contact avec le public shî'ite. Il l'utilise donc ; non pour tirer des sorts, mais pour tirer la pensée hors du fait brut, extraire un sens moral de la texture même du mot qu'il énonce ; comme le vrai poète se sert de la rime pour souligner sa pensée. Cela ressort de ses énigmes (3), de ses analyses « étymologiques » des noms

(1) C'est là où se marque sa distinction d'avec les Qarmaṭes : pour eux l'âme raisonnable, *nafs nâṭiqah*, provient de la Raison universelle, *'aql kollî*, qui l'initie au *notq* par une illumination, purement idéale (Guyard, *Not. et Extr.*, XXII-2, fragm. VII), qui ne la transforme pas, par où elle se dissout dans la pensée pure (Mo'izz, ap. Guyard, *l. c.*, fragm. VIII, commentant « *man 'arafa nafsaho* ». Cfr. ici, p. 513) : « Je suis en Toi distinction » (*ana' bika tab'îḍ*) (id., *id.*, p. 224). — C'est le *Roûḥ nâṭiqah* qui a dit « Oui », tout seul, sous la forme d'Adam, au Covenant (cfr. ici, p. 297) ; ce « oui » de la prédestination, qui, dit pour Adam seul, vaut pour tous les élus : qui le retrouvent, en « tenant compagnie à Dieu, ce qui est la compagnie de l'Esprit, en la compagnie de l'Absolu » (Wâsiṭî, in Qor. V, 109 ; comme Ḥallâj ailleurs, Wâsiṭî précisera : du « *Témoin* de l'Absolu (Sarrâj, *lomâ'*, 358) ». Cfr. ici, p. 298).

(2) Publié ap. *Essai*.

(3) Ici p. 127, 130 ; Taw., I, 15 ; VI, 25 ; XI, 20 ; Sol. in Qor. VII, 1.

Moḥammad, *'Azâzîl*, très librement bâties au moyen des valeurs connues du *jafr*.

Dans deux passages décisifs, Ḥallâj condamne la tendance cabalistique qui attribue une puissance magique aux lettres isolées du Qor'ân ; il les met en dehors du mystère essentiel de Dieu :

« La science que le Prophète reçut mission de prêcher (1), c'est la science (analytique) des consonnes [isolées qui sont au début des soûrates] (2), — et la science des consonnes est dans le *LÂ* (3), — et la science du *LÂ* dans l'*A*, — et de l'*A* dans le Point, — et du Point dans la sagesse primitive, — et de la sagesse primitive dans la prééternité, — et de la prééternité dans la donnée première (4), — et de la donnée première dans le mystère du *Howa* (= Lui). Et c'est à l'énonciation de ce mystère (essentiel) que Dieu appela le Prophète, lorsqu'Il lui dit « Sache qu'*Il* est, qu'il n'y a pas de divinité, excepté Dieu » (Qor. XLVII, 21).

« La science qu'exprime le Qor'ân... est dans les consonnes entrant en composition (*moû'allafah*). Ces consonnes proviennent du cercle de base [du Trône] (*khaṭṭ al istiwâ*) (5) ;

(1) Ḥallâj, ap. Sol. in Qor. XLVII, 21, VII, 1 ; Comp. Akhb. 60 (Extraits de son *Alif ma'loûf* ?).

(2) Add. de VII, 1.

(3) « Non ».

(4) *al mashî'ah*, c'est-à-dire *al ma'loûm*, dit la glose.

(5) Cette image dérive de la cosmographie du temps, telle qu'Ibn Ḥanbal et Ibn Karrâm la complétaient : au sommet du monde, en haut de la sphère suprême des cieux, Dieu pose son Trône ; ce qui le limite d'un côté (sur six, dans l'espace), par une sorte de cercle de base ; sur cette base du Trône règne une inscription circulaire portant « *lâ ilaha illâ Allah* », [certains y ajoutent (ex. : le hanbalite Barbahârî) « *wa Moḥammad rasoûl Allah* », disant que Dieu ferait asseoir le Prophète près de lui sur ce Trône]. Partant de cette donnée, Ḥallâj, pour qui les lettres sont créées, les considère comme la haie qui jalonne ce cercle de base du Trône, l'enceinte sacrée qui nous interdit de pénétrer au delà,

cercle dont « le centre est fixe, et la périphérie au ciel » (1), — et autour de qui tourne le *tawḥîd.* » — « Celui qui identifie l'Ipséité divine à la définition de ce cercle est un impie » (2).

Voici deux poèmes, de lui, également significatifs :

Ismo, ma' al khalq... (3) :

« Un Nom, qui L'unisse avec sa Création ; on l'a cherché, en Lui, et [pour elle,
Afin de connaître, par ce Nom, une de ses significations.
Mais on ne peut passer sans interruption de Dieu à une cause créée
Qui manifeste nécessairement Celui qui l'a manifestée. »

... *Tâha'l khalâ'iq*... (4) :

« (Dieu), l'Intime des consciences, se cache, laissant des traces intelli- [gibles,
Du côté de l'horizon, sous des voiles repliés de lumière.
Mais comment? Le « comment » ne se devine que du dehors,
Et ici, c'est le MYSTÈRE ; dont le dedans est l'Essence divine en ELLE-même.
Les créatures s'égarent dans une nuée ténébreuse
En cherchant, et elles ne savent que faire des signes.
C'est par la conjecture et l'imagination qu'elles pensent aller vers Dieu,
Et, tournées vers l'atmosphère, elles poussent leurs cris jusqu'aux [cieux.

dans le mystère de l'Ipséité divine ; il s'en suit que la mission du Prophète, qui veille à cette interdiction, est de se tenir constamment dans cette région de l'Approche (*donoûw*), en dehors de l'essence divine, comme l'épée flamboyante au seuil du paradis interdit. Et la formule du *tawḥîd,* il la fait réciter aux hommes pour cela même : Dieu seul peut appeler ses saints à passer outre, à participer au mystère de son ipséité, en transcendant pour eux cette interdiction de l'union mystique qu'est la récitation de la *shahâdah* (Akhb. 42), signe de l'esclavage légal de la lettre (Taw., V, 25 seq.).

(1) Qor. XVII, 29 ; comp. à LIII, 6.

(2) Akhb. 35, 34. Le Trône est cubique selon Ibn 'Arabî ; sphérique selon d'autres (Aloûsî, *jalâ*, 234).

(3) Ms. Londres, 888, f. 327[a]. Cela est nettement contre la recherche magique du « Nom Suprême », *ism a'żam*.

(4) Cité par Nâbolosî, *hatk*; cf. ms. Londres 888, f. 327[b].

Or, le Seigneur est parmi elles, à chaque changement,
Œuvrant en elles une œuvre inconcevable, d'heure en heure.
Elles ne se retireraient pas de Lui, l'espace d'un clin d'œil, si elles [savaient !
Car Il ne se retire pas d'elles, à aucun moment »...

II

Cosmogonie (*qadar*, *'adl*).

a) *L'image de Dieu* (*ṣoûrah*).

1. *Les doctrines*; *l'amour*, « *essence de l'essence divine* » *selon al Ḥallâj*.

La cosmogonie islamique a eu à expliquer divers thèmes coraniques (1) ; la création du monde (des corps), *khalq al 'âlam* ; la création des « ressources » des hommes, des actes humains, *khalq al arzâq* ; et surtout la prédétermination de la « figure », *ṣoûrah*, destinée à Adam ; figure que Dieu fit comparaître deux fois, avant la création d'Adam ; l'une, pour inviter les Anges à l'adorer, elle ; l'autre, pour Se faire adorer, Lui, par elle, au nom de toute la postérité future d'Adam (*mîthâq*) (2). Leur examen se fera dans l'ordre inverse, qui est celui de l'importance relative de ces thèmes.

ṣoûrah, figure, image : La forme corporelle de l'homme, la « plus belle forme » (Qor. LXXXII, 8 ; LXIV, 3 ; cfr. Gen. I, 26). — Deux *ḥadîth* précisent : « c'est « à Son image », *'alâ ṣoûratihi*, que Dieu a créé l'homme : *'alâ ṣoûrat al Raḥmân*, « à l'image de Dieu » (3). Les sunnites Ḥashwîyah les

(1) Qor. XXXII, 3 ; XLI, 8-11 ; et verset « *yabsoṭ al rizq wa yaqdir* » (XXXIX, 53, etc.).

(2) Deux ou quatre mille ans avant la création des corps (Haytamî, *fatâwä*, 116) ; sept mille ans (Riw. XIX). Coïncidant alors avec le *Khalq al arzâq*.

(3) Admis par 'Obayd, Ibn Ḥanbal, Ibn Râhawayh, Moûmin al Ṭâq, Dâraqoṭnî, Ṭabarânî (Shahr. I, 186 ; II, 24 ; Najdî, 406-408 ; Haytamî, *l. c.*, 206 ; Fakhr Râzî, *as'as*, 103-113).

acceptent, tels quels, sans discussion, comme une donnée descriptive arbitraire (1) ; les shî'ites Gholât l'interprètent comme la première émanation divine, le Dieu-humanité (*nâsoût*), adolescent imberbe et frisé (2). 1° Les théologiens, n'acceptant que le premier de ces *ḥadîth* (3), établirent que « son » (*hi*) vise Adam : à *son* image = selon la forme même qu'Il avait préparée pour lui : Jahm, 'Alî Riḍâ, Aboû Thawr, Ḥallâj (4). Le type de cette image est donc en Dieu comme une pure forme intelligible, une et simple ; intelligible, à la fois, pour Lui, et *pour nous*. 2° Les mo'tazilites définirent cette similitude divine, en l'homme, comme la rectitude fonctionnelle de la pensée discursive (*i'tibâr*), la *raison* (*'aql*). « Dieu ne crée rien, qu'Il ne rende significatif (*ya'tabir bihi*) pour une créature responsable. » « Il faut qu'il y ait dans la création quelque être capable de penser, *i'tibâr* » (5). De ces principes de Naẓẓâm, Ibn Ḥâyiṭ tira ceci : « Il est impossible que le premier être créé n'ait été capable de raisonner, d'examiner et de penser » (6). 3° Ibn Karrâm, méditant davantage sur le *mîthâq*, précisa : « La première chose créée par Dieu a dû être une forme vivante (*jism ḥayy*), capable de penser (*i'tibâr*) » ; et c'est cet être humain qui, symétriquement au Covenant, prononcera, au nom de Dieu,

(1) Cfr. le Zohar sur le macroprosope. Na'îm-ibn-Ḥammâd (Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.) ; Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 8.

(2) *Ḥadîth al mi'râj* selon Nasîmî, *toḥfah*, ms. Londres Or. 7175, f. 5b. 'Alî selon les Noseïris.

(3) Car corporéité implique composition, ce qui est inadmissible en Dieu (Mâzarî).

(4) Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 208 ; Makkî, *qoût*, I, 168 ; Ḥallâj, in Qor. (les deux versets précités). Ghazâli, *mishkât*, 34.

(5) Ḥazm, III, 125 ; *farq*, 209. D'où le *ḥadîth* « ce que Dieu a créé en premier, c'est la raison ».

(6) Shahrast, s. v. — Pour lui, ce démiurge est Jésus, « fils de Dieu » non par engendrement charnel (*wilâdah*), mais par préordination (*binâ*) (*farq*, 260).

le Jugement dernier (1). 4° A la suite des Noseïris, de Fayyâḍ et des Qarmaṭes, Tostarî et son école, les Sâlimîyah (2) identifient Moḥammad avec cette première-née des créatures ; pour le Covenant, tout au moins (3). 5° Les Ash'arites réduisent cette similitude à l'ensemble des attributs divins de perfection (*ṣifât al kamâl*), aux transcendantaux que Dieu fait concevoir à l'homme (vie, science, puissance) (4).

Ḥallâj, revisant le vocabulaire des *Gholât*, distingue formellement : *lâhoût*, la divinité imparticipable « qui fait subsister les atomes », et *nâsoût*, l'humanité (déifiée), « qui tranchera entre les jugements » (5). *Nâsoût*, c'est cette forme assumée par la parole divine antérieurement à toute la création, ce vêtement de gloire (*kiswah*) du « témoin de l'Absolu » (*shâhid al qidam*), qui, par la voix du *Roûḥ nâtiqah*, jura le Covenant ; et qui rendra la suprême sentence. La *nâsoût* est figurée, au Covenant, par Adam, et personnifiée, au Jugement, par Jésus (6).

« Nul d'entre les anges et les rapprochés ne sait pourquoi Dieu a fait la création, ni comment elle a commencé et finira, puisque les langues n'avaient pas encore parlé, ni les yeux vu, ni les oreilles ouï (7). Comment pouvait répondre (Adam), qui était encore absent des réalités, en suspens de-

(1) *Farq*, 209.

(2) *Infrà*, § VI. De même Ibn 'Arabî (*ṣoûrah ijmâlîyah*), et Jîlî (*insân kâmil*).

(3) Non pas pour le Jugement : cfr. *infrà*, § V.

(4) Hazm, IV, 208.

(5) Ici p. 124. Cfr. p. 298. Cfr. al 'adl al makhloûq bihi (Tostarî, ap. Ibn 'Arabî, *fotoûḥât*, III, 86) ; al ḥaqq al makhloûq bihi (Tirmidhî, *Khatam*, quest. 89 ; Ibn Barrajân, ap. Ibn 'Arabî, *l. c.*, III, 491) ; *moṭâ'* de Ghazâlî (= ghawth ; *mishkât*, 55 ; critiqué par Ibn Roshd, *manâhij*, 72).

(6) Riw. XIV, XVIII, XXII ; il n'y a aucune trace d'influence chrétienne (corr. Taw. 131).

(7) Ḥallâj, in Qor. VII, 171 ; cfr. in LI, 21 ; et Riw. X.

vant Lui, à Sa question « Ne suis-je pas votre Seigneur ? » — C'est Dieu qui fut, à la fois, Celui qui parle et Celui qui répond [: Oui !] (1). Il parla en votre nom sans vous, et c'est un Autre que vous qui répondit pour vous (2) ; vous vous taisiez, vous, et Celui qui ne cessera pas demeure, ainsi qu'Il a toujours été. »

C'est parce que cette image, vêtue de gloire, Le recouvrait, que Dieu invita les Anges à L'adorer, sous la *nâsoût*, sous l'humanité préfigurée d'Adam ; ce qui fut l'occasion de la chute de Satan (3) :

Tercet : *Sobḥâna man aẑhara nâsoûtoho*... (4) :

« Los à Celui dont l'Humanité a manifesté (aux Anges)
Le mystère de la gloire de Sa Divinité radieuse !
Et qui, depuis, S'est montré à Sa créature (humaine), ouvertement,
Sous la forme de quelqu'un « qui mange et qui boit ».
Si bien que Sa créature a pu Le voir face à face,
Comme le clin d'œil (va) de la paupière à la paupière ! »

Faṣl al 'Âlim al Gharîb fî'l maḥabbah (5) :

« Dieu, en Son antériorité prééternelle (6), en Son moi, était Unique, nul n'était avec Lui. Ce n'est qu'après qu'Il

(1) « Pensée particulièrement délicate », note Kâshifî, qui la traduit en persan, et la commente (en un distique, in Qor. VII, 172).

(2) « Le *oui* ! fut un décret rendu sous forme de question » (Wâsiṭî. Cfr. Kharrâz et Jorayrî, ap. Baqlî, in Qor. VII, 171). Voir au contraire la théorie mo'tazilite du mystique Qaḥṭabî (*farq*, 259 ; et ici p. 479, n. 2).

(3) Cfr. chap. XIV.

(4) Texte ap. Taw., p. 130 ; voir n. 3. Tous les mots en sont pesés : *sanâ al lâhoût* (ici *suprà*, p. 297) ; *âkil wa shârib* vise Jésus (Qor. V, 79 : comp. Luc VII, 34 ; Matth. XI, 19 ; Marc II, 16 et 19-20 ; Joann. III, 29) ; *laḥẑat al ḥâjib* (var. *lamḥat al sâtir*) désigne le *fiat* divin (Qor. LIV, 50 ; XVI, 79). Cfr. Baqlî, *shath.*, f. 129.

(5) Trad. persane littérale ap. Baqlî, *Shaṭḥîyât*, ms. Qâḍî'askar, f° 171a-172a, collationnée sur l'autre manuscrit. Le commentaire, provenant des fos 172a-174b, est cité : (*B*).

(6) *Azal* = *lâ masboûqîyah bighayrihi*, inabalietas (c'est plus fort que *qidam*).

créa les individus, les formes et les esprits, ce n'est qu'après qu'Il (leur) montra la science et la Sagesse, puis, qu'Il composa le langage sur les (trois) bases « *molk*, *mâlik*, *mamloûk* » (2), et qu'Il (leur) enseigna « *fi'l*, *fâ'il*, *maf'oûl* » (1).

« Alors, en Soi, Il contemplait, en sa prééternité, en Son moi, en tout ce qui n'était pas visible, — Il connaissait l'ensemble de la science, de la puissance, de l'amour, du désir, de la prudence, de la majesté, de la beauté, de la gloire. Et, en ce qu'elles décrivent, en sa douceur, en sa miséricorde, en sa sainteté, en ses inspirations (3), et en tous les attributs de ces images (4) se trouvant son essence, car ils sont son essence (*hya dhâtoho*). Il contemplait ; et, tout ainsi que toi, si tu voyais quelque chose de beau en ton entité, tu t'en réjouirais un long temps, et d'une manière que nul ne pourrait comprendre. Et si tous ceux qui s'efforcent d'évaluer la valeur du ciel et de la terre y arrivaient, ils resteraient impuissants devant cette évaluation-ci, — car les instants de « l'antériorité » prééternelle, hors de cette antériorité même, sont incompréhensibles, et le contingent ne peut se fixer en cet « avant », et, si cent mille postérités d'Adam se réunissaient dans les éternités futures pour en réunir le compte, elles ne pourraient y arriver.

« Alors, par une Idée (5), par toutes Ses idées, en Son

(1) Royaume, Roi, sujet (l'affranchi, l'élu) : origine du dialogue.

(2) L'acte, l'action, la passion : la triple modalité nous permettant d'analyser son opération : origine de la grammaire.

(3) *Arwâḥ*, non pas des esprits créés, angéliques ou humains : mais des intelligibles purs (*B*).

(4) *Ṣowar*, non pas des visages humains, mais comme on dit la « figure » d'un raisonnement, d'une question (*B*). Baqlî remarque à ce sujet qu'al Ḥallâj, dans le centre même de l'Amour, ne pouvait trouver comme modes d'expression que l'*équivoque*, *îltibâs* (comme les *motashâbihât* : du Qor'ân).

(5) *Ma'nä*. Remarquer la marche suivie : *ṣifât*, puis *ma'ânî*, puis *dhât*.

moi, Il discourait, de tous les discours; Il conversait, de toutes les conversations (*moḥâdathah*) ; et alors Il acclamait, de toute la perfection de l'acclamation. Et (dans cette triple opération), Il composait une ruse (*makr*), de toutes ses ruses : d'un côté, Il apportait la guerre (*ḥarb*), de toutes les guerres, — et, de l'autre, Il apportait la suavité (*talaṭṭof*) de toutes les suavités. Et ainsi de suite, des autres aspects (symétriques, *maqâmât*), dont la description serait longue : car si chaque arbre sur la face de la terre était un calame, et « toute eau de mer encre » (Qor. XVIII, 109), les hommes n'arriveraient pas à la terminer.

« Et lorsqu'en Lui-même, ainsi, Il s'entretenait, en toute Son essence, avec l'essence de son essence, alors, c'est par son Idée, par toutes ses idées, qu'Il contemplait ; et cette Idée, c'était *l'Amour, dans la Solitude*, (*maḥabbah bi al infirâd*) de tout cela que nous avons énuméré, tout le long du temps qu'Il passait à converser et discourir. Alors Il contemplait Ses attributs, un par un (1), puis trois par trois, puis quatre par quatre, et ainsi de suite jusqu'à arriver à la perfection. Alors, en Soi, Il contemplait, par le moyen de l'attribut « Amour », en la totalité de l'attribut « Amour », car, *en Son essence, l'Amour est l'essence de l'essence* (*fi dhâtihi hya dhât dhâtihi*) (2), il est pour Lui Ses attributs, en toutes Ses idées.

(1) « Deux par deux » paraît omis. Cette curieuse idée a été déformée par Ibn Masarrah (+ 319/931) en son *Kitâb tawḥîd al mawqinîn* (extr. Ibn al Mar'âh *sharḥ al irshâd*, t. IV *in fine*) : chaque attribut de Dieu est un Dieu au second degré, avec tous ses attributs ; chacun de ses attributs est un Dieu au 3e degré, etc.

(2) D'où le vers persan d'Ibn Abî al Khayr « Hem 'ishqem wa hem 'âshiqem wa hem ma'shoûqem » (éd. Ethé, n° 17) : [Dieu dit :] « Je suis l'Amour, l'Amant et l'Aimé ! » Baqlî remarque qu'ici al Ḥallâj, conformément à Qor. V, 59, contredit la thèse des anciens théologiens déclarant que l'amour, en Dieu, est un attribut créé (*mobda'*).

« Alors, par l'attribut « Amour », Il jetait le regard en (chaque) attribut d'entre les attributs, c'est en lui qu'Il tenait Son discours et Sa conversation, jusqu'à ce que son temps y passât, autant que dans le premier cas (1). Alors, par les attributs de l'Amour, Il contemplait, dans les attributs de l'Amour, afin que tout autant de temps y passât, et plus encore (2). Alors, dans cet attribut (qui Lui est) propre (3), Il contemplait, par ses attributs (qui Lui sont) propres, afin qu'ainsi tout autant de temps y passât. Jusqu'à ce qu'Il eut contemplé, dans tous ses attributs, un à un, — jusqu'à ce qu'Il contemple, en leur perfection, totalité des attributs ; afin qu'ainsi, la longueur de la durée y passât, qui est indescriptible, de ses Prééternités (*azaliyât*), de sa Perfection (*kamâl*), de sa Solitude (*infirâd*), de son Décret (*mashî'ah*).

« Alors, Il se louait Lui-même, en Son moi. Alors, en Ses attributs propres, Il louangeait ses attributs propres. Alors, en Son Nom, Il louait Ses noms, — et en tout attribut Il louangeait Son essence et Sa louange.

« Alors, Dieu *dit* : qu'Il rendrait visibles ces attributs de l'Amour en la Solitude (*infirâd*) ; afin qu'en eux Il regardât, et qu'avec elles Il discourût. Il regarda dans l' « avant » prééternel (*azal*) et *créa une image* (*ṣoûrah*) (4). Cette image est Son image, image de l'essence, et Lui, Dieu, lorsqu'Il regarde en une chose, Il y crée Son image pour toute l'éternité future. C'était une image, et en cette image, pour l'éternité future, se trouvèrent la science, la puissance, le mouvement,

(1) Alinéa précédent. La mention des temps et des siècles est ici un pur symbole de l'idée que c'est le *tajalli* de l'attribut qui fait subsister l'attribut (*B*).

(2) « Pour que la lumière de l'Amour parût ! » commente Baqlî. En l'Amour, Dieu est *motafarrid* (*B*).

(3) L'amour.

(4) Non pas *taṣwîr*, une figuration imaginaire, ni *takhyîl*, une représentation intellectuelle : mais une image réelle (*B*).

la volonté, et tous les attributs. Lorsque Dieu irradie (une fois) par une individualité (*shakhṣ*), elle devient (1) « *lui, Lui* ! » (*howa howa*) (2). En cette image, Il regarda, un moment d'entre ses moments. Alors, Il la salua, un moment d'entre ses moments. Puis Il l'acclama, un moment d'entre ses moments. Alors Il lui parla, lui fit un souhait (3), et ensuite Il la suscita à la vie (*nashar*). Ainsi cette image (= Adam) eut accès à ce que Dieu connaît, et qu'elle ne connaissait pas avant ce moment-là (4).

« Alors Dieu la loua, la glorifia, et l'élit, avec ces attributs, issus de l'opération des Attributs dont Il avait, avec intention, préparé l'apparition dans cette individualité (*shakhṣ*) en les faisant paraître dans cette image (*ṣoûrah*). Dieu devint le Créateur (*Khâliq*), le Provident (*Râziq*), Il fit « Los à Dieu » (*tasbîḥ*) et « Il n'y a pas de divinité, excepté Dieu ! » (*tahlîl*), Il manifesta les attributs ad extra (*ṣifât al af'âl*) ; — et, autant de fois Dieu créa des splendeurs et des merveilles (5) qu'Il regarda en elle (l'individualité humaine), [autant de fois] (6), Il l'introduisit dans le Royaume, et Il irradia en elle et par elle (7). »

Pour Ḥallâj (et c'est la première fois, remarque Baqlî, que la thèse s'affirme), le mystère de la Création, c'est l'amour, « essence de l'essence divine ». Et le Covenant de l'humanité, c'est la cérémonie de l'élection énoncée par l'Esprit de

(1) Pour toujours (*B*) ; Il le revêtit de la familiarité de Son caractère (*khollat al kholq*) (*B*).

(2) Ici, p. 517.

(3) *Tahnîyah* : litt. dire « *haniyyâ* », comme à celui qui sort du ḥammâm.

(4) *Ta'lîm al asmâ* (*B*).

(5) Comp. *Riwâyah*, XXV, XXVII.

(6) Nombre des élus.

(7) Afin que, par l'homme, toute la création devienne Son Royaume (*B*).

Dieu, la figure de la prédestination des hommes à participer à cet amour essentiel, sans aucun motif que la pure générosité divine (1).

2. *Le jour du Covenant* (*mîthâq*).

Mîthâq = Covenant (Qor. VII, 171) : 1° préexistence des âmes (et traducianisme). Imâmites (2). — 2° proclamation de l'autonomie de la raison humaine, de son aptitude à penser Dieu. Mo'tazilites. — 3° signe de la *fiṭrah* (Qor. XXX, 29), marque imprimée dans toutes les raisons, les soumettant à la religion naturelle, au monothéisme. Marque universelle ; Tha'labah, khârijite contre Nâfi' et Ibn 'Ajrad (3). — Foi incréée (*'îmân qadîm*) selon Moqâtil (4), suivi par les Ḥanbalites: « Dieu S'affirmant à Lui-même et à Ses croyants. » Dieu veut donc sauver tous les hommes, remarque Ibn Karrâm (5), puisque « la foi, c'est l'aveu initial de l'humanité *shahâdat al dharr*) encore dans les reins d'Adam ; c'est sa réponse « Oui ! » ; parole qui subsiste et n'est supprimée que par une déclaration formelle d'athéisme (6). Anṭâkî observe « le monothéisme, c'est la *ḥanîfîyah* » (7) ; il y a une religion naturelle, gravée chez tous les hommes, base rationnelle pour l'apostolat de l'Islam — *Ḥanîfîyah = ma'rifah aṣlîyah*

(1) Akhb. 15 ; Sol. in Qor. LXII, 4 : Riw. XV, XIX.

(2) Ibn Bâboûyeh, *'ilal*, début. — (Les âmes créées d'abord *mojarradah*, puis, pour leur éviter l'orgueil, liées à la matière).

(3) Les enfants, même des infidèles, sont saints ; jusqu'à ce qu'ils « apostasient » (*farq*, 80 ; Mobarrad, II, 177).

(4) « Ecrite » dans les cœurs, qu'elle sauve (Qor. LVIII, 22 ; Ibn al Farrâ, *mo'tamad*).

(5) Premier apôtre sunnite.

(6) *Farq*, 211-212 ; Ibn Karrâm distingue *'îmân* de *ma'rifah* (cfr. ici, p. 539) ; la foi n'est, pour lui, comme pour Anṭâkî et Moḥâsibî, que le *gage* du salut. Cfr. Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 105, 159.

(7) « Et l'Islam, c'est le groupe cultuel (*millah*) » (*Dawâ*). Cfr. Ghazâlî, *monqidh*, 4.

d'al Ḥallâj = *Khalîlîyah* des hermétistes Ḥarrâniens (1). — 4° Principe divin de ce signe, marque de l'amour immuable, qui prépare tous les prédestinés (musulmans ou non) à l'union béatifique. *Khollah* de Rabâḥ, Kolayb = *maḥabbah aṣlîyah* (amour primitif) de Moḥâsibî (2) : « Avant qu'Il les créât, Il les a loués ; avant qu'ils Le glorifient, Il les a remerciés ». = *Karâmah 'oûlä* (première miséricorde), *'inâyat al sabaq* (grâce de la préséance), *i'tizâl al Ḥaqq bihim* (esseulement de Dieu en eux), *'ahd al ikhtiṣâṣ* (pacte du privilège ; pour les sages, *ahl al ma'rifah*), déclare Jonayd (3), suivi par Ḥallâj (4).

Maḥabbah, amour réciproque de Dieu et du fidèle (Qor. V, 59 ; II, 160) : 1° Les traditionnistes et les théologiens sont d'accord, pendant les trois premiers siècles, pour proscrire ce terme) (5) ; car, remarquent les théologiens, « l'amour est une espèce du genre « volonté » ; or la volonté ne s'attache qu'aux choses particulières. Le fidèle ne peut donc aimer ni l'essence, ni les attributs de Dieu ; mais seulement Sa loi, Son service, Son bienfait (6) ». Et d'autre part, Jahm et les mo'tazilites nient qu'il y ait un plan divin, préparant expressément le salut des élus, ou que Dieu ait prédilection immuable (*mowâlâh*, *mowâfâh*) (7) pour Ses Élus, même avant leur

(1) Shahr, II, 70 : ap. extr. inavoué de l'ismaëlien Ḥasan Ṣabbâḥ, *foṣoûl arba'ah* : extrait qui va de II, 47 à II, 155).

(2) *Maḥabbah* (in *Ḥilyah*).

(3) *Dawâ al arwâḥ* ; cfr. ici, p. 36.

(4) Wâsiṭî : « la société de l'Esprit, dans la société de l'Absolu » (in Qor. V, 109) ; « *qiyâm bi wafâ al mîthâq al awwal* » (Baqlî, *tafs.*, t. I, p. 538).

(5) Qui se trouve dans les *Isra'ilîyât* de Wahb ('Abd al Wâḥid-ibn-Zayd, ap. Ibn Taymiyah, *risâlah*, ms. Zah. taṣ. 129, § VII).

(6) Tahânawî, 273 ; compléter ici, p. 161.

(7) Affirmée par l'ibâḍite Khâzim (Kîlânî, *ghonyah*, I, 73, 82), le mo'tazilite Foûṭî (Shahr. I, 93 : le signe, c'est la foi) ; Jonayd, Ḥallâj, les Ash'arites ; les Imâmites et les Ḥanbalites (Ibn al Farrâ, *l. c.*).

conversion et quand ils pèchent. Dieu ne se soucie que des actions, aimant toute bonne action (*walî koll ḥasanah*), détestant toute mauvaise action : un revirement (*badal*) de la liberté de l'homme reste toujours possible (mo'tazilites) (1). 2° L'homme peut « racheter » son âme à Dieu, en Lui faisant le sacrifice de sa vie (khârijites « shorât ») ; et ce « rachat » (*shirâ*) irrévocable est une preuve d'affection (Ḥabîb 'Ajamî) (2). Ḥasan Baṣrî observe que cette « affection » (*'ishq*) de l'homme pour Dieu est payée par Dieu de retour (3). 3° Aussi, malgré les oppositions, le mot *maḥabbah*, « amour réciproque », s'implante dans l'usage. Il est employé par les *Roûḥâniyoûn* : « Mon amour, dit Dieu, selon Ibn al Ward, est la récompense du culte pratiqué » (4) ; « Dieu a célébré devant Sa création Son amour pour les croyants et indiqué l'amour comme la plus intime forme d'observance que notre culte puisse Lui offrir » (5). « L'amour est un attribut de l'essence », déclare l'ibâḍite Khâzim, suivi par tous les mystiques (6). Jonayd distingue encore : « L'amour de Dieu, pour Ses saints, est un attribut de l'essence (= incréé) ; son effet en eux n'est qu'un attribut de l'acte (= créé) » (7). 'Amr Makkî se tait : « L'amour est le secret de Dieu, qu'Il confie aux cœurs de foi ferme et pure. » Ḥallâj définit : « L'amour

(1) Mas'oûdî, *moroûj*, VI, 20 ; critique ap. Ḥazm III, 52, IV, 58.

(2) *Ḥîlyah*.

(3) Ici, p. 511, *'ishq*, terme prudent, pour éviter de paraître « aimer » l'essence divine, répudié par Ja'far. Gholâm Khalîl : « garde-toi de t'asseoir auprès de qui prêche l'affection et l'amour (pour Dieu) » (*sharḥ al sonnah* ; cfr. ici, p. 192).

(4) Ap. Mohâsibî, *maḥabbah*. Cfr. Rabâḥ.

(5) *Tafsîr* de Ja'far, ap. Baqlî, I, p. 36 ; cfr. Riw. VI.

(6) « Si les cœurs pouvaient atteindre le fond de l'amour, en leur Créateur ! » (Yaḥya Râzî, ap. *Ḥilyah*). Kalâbâdhî, *akhbâr*, 9ᵃ.

(7) Ap. *Ḥilyah*, s. v. — ms. Paris, 1369, f. 96ᵇ. Ibn 'Aṭâ au contraire les place tous deux en la « perséité » divine (*baqâ'*). Cfr. Naṣrâbâdhî (ap. Yâfi'î, *nashr*, 43ᵃ).

est attribut pérenne (*sarmadîyah*), et grâce préèternelle (*'inâyah azalîyah*) ; sans cette grâce prééternelle, « tu n'aurais pas appris ce que c'est que le Livre, ni la foi » (1). Ghazâlî a résumé cette doctrine en cinq grandes thèses, dans son *Iḥyâ* (2). Et cet amour est chanté par Kîlânî, Ibn al Fâriḍ et Shoshtarî comme le « vin prééternel », bu par les prédestinés, en la nuit du Covenant.

b) *La création des actes humains* (3).

1. *Leur attribution à Dieu.*

1° (Qor. XXXVI, 82, etc.). Dieu les prépare, déclenche et manifeste (*irâdah, amr, ibdâ'*), un à un, en toute souveraineté. Cette prémotion physique (4) = celle d'une pierre dont Il tire arbitrairement une étincelle (Ḥashw., Zâhirites = *ṭab'*), ou = celle d'une plante qu'Il fait croître (Jahm, Jâḥiẓ = *khalîqah*), ou = celle d'une lueur de raison qu'Il allume à Sa lumière (Hishâm) (5). — 2° Ḥasan Baṣrî ; Dieu a investi (d'avance, au *mîthâq*) les hommes de leurs actes ; Il attend donc d'eux *plus* que l'obéissance passive : la libre et constante adhésion du cœur. — D'où l'enquête mo'tazilite : les actes du cœur sont donc constitués indépendants de Dieu (Wâṣil, Ghaylân) : *ils ne sont pas créés par Dieu* (IIe base du mo'tazilisme), mais seulement pré-occasionnés (*moḥdathah*) par Dieu et créés par l'homme (6). Le cœur est doué d'avance d'une « capacité d'obéir » à la Loi (*istiṭâ'ah qabl al fi'l*) qui le laisse libre, précise 'Allâf : mais l'extériorisation

(1) Qayṣarî, ms. Paris, 3165, f. 4a ; corr. Vaux, *Gazali*, 255 ; in Qor. XLII, 52.
(2) Ici p. 181.
(3) *Khalq af'âl al 'ibâd.*
(4) Qor. VII, 178 ; XVII, 14-16 ; XVIII, 64-80.
(5) Hazm III, 54 : V, 40 ; Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 59 ; *farq*, 50.
(6) Penser que Dieu crée les actes mauvais, c'est *jabr*, selon eux (Moqaddasî).

de son choix (gestes) est directement créée par Dieu. — Bishr observe que les actes du cœur s'engendrent les uns les autres (*tawlîd*), mais que Dieu intervient pour leur conception en fournissant leur nom à la mémoire, leur statut juridique à l'intellect. Moʿammar et Jâḥiẓ avouent que les actes du cœur sont réellement (*ḥaqîqatã*) dirigés par Dieu : la fantaisie seule de se croire libre reste à la volonté. Jobba'î en tire que, puisque les actes extérieurs qui s'ensuivent sont normalement en conformité avec cette fantaisie, — c'est que Dieu, leur auteur direct, s'y soumet (*moṭîʿ*) (1). Ḥallâj et Ashʿarî réfutent cette conclusion du moʿtazilisme. — 3° Jahm et l'école jabarite : Dieu manifeste dans les actes humains Sa puissance (*qodrah*) créatrice, comme le déroulement d'un décret simple, incréé (= *irâdah* ; cfr. *takhlîq azalî* de Marîsî et des Ḥanéfites). Ce décret incréé vise seulement les atomes (*lisân dhât*), — non les accidents qui sont l'objet de décrets créés successifs (*lisân fiʿl* ; cfr. science créée de Dieu, des moʿtazilites). — Ibn Ḥanbal : Dieu opère aussi dans les actes humains par Sa parole révélée (*kalâm*), notification, pour les croyants, d'un commandement (*amr*) incréé, à chaque instant (= *khalq fî koll waqt*, Ashʿarî). — Ibn Karrâm essaie une synthèse : Dieu, ab aeterno, a, entre autres puissances, celles de poser (*khâliqîyah*), d'énoncer (*kalâm*), et d'exécuter en détail (*qâ'ilîyah*) les actes humains ; leur réalisation dans le temps s'inscrit sur autant de registres correspondants, créés dans sa science, en son essence (2). — Tostarî : Dieu

(1) « Tu m'obéis plus que je ne T'obéis », dit Bisṭâmî (Sha'râwî, *laṭa'if*, I, 127) ; cfr. les *amrayn* de Tirmidhî (Ibn 'Arabî, *fotoûḥât*, I, 204) et le fameux vers d'Ibn 'Arabî (Aloûsî, *nashwah*, 77) :

« Le serf est Seigneur, et le Seigneur est serf !
Ah, comment savoir lequel est l'obligé ? »

(2) Là est le point faible d'Ibn Karrâm : inhérence d'une innovation (*iḥdâth*) *en* l'essence divine ; les moʿtazilites, comme Jahm, plaçaient les attributs de l'acte « *hors* de l'essence ».

Se manifeste encore à travers les actes humains, comme une intention, l'inspiration d'une actuation (*taf'îl*) increée, à chaque respiration (= *khalq fî koll nafas*, d'Ibn Sâlim). — 4° Ḥallâj : Rien, dans l'acte humain, n'échappe à l'action divine (1) : la puissance de le poser comme fait (*ḥodoûth*), celle de l'énoncer comme sens (*'ijâd*) et celle de le réaliser comme intention (*taḥqîq* = *ibdâ'*) sont pareillement, ab aeterno, à Dieu.

2. *Leur attribution à l'homme : le « fiat ».*

1° Qor. XLII, 10. Prédétermination (*jabr*) de ressources, *arzâq*, qui seront concédées à l'homme pour qu'il les exploite (2), pendant un temps limité (*ajal*), et dont il lui sera demandé compte. — *Arzâq* = *aksâb*, « gains » individuels (en bien ou mal), dit Jahm ; = lots imposés à notre choix (*ikhtiyâr*, Hishâm), ce qui détermine notre responsabilité légale (*taklîf*). — 2° Ḥasan entrevoit plus : l'homme a été « investi » (*tafwîḍ*) *in principio* de ses actes, puisqu'il est doué de raison. Cette investiture lui permet-elle de disposer arbitrairement des *arzâq* et des *ajâl* ? Ḥasan incline un instant à le penser, puis se rétracte devant Yazîd Raqâshî (3) ; cette investiture ne devient réelle et féconde en lui que s'il s'unit à Dieu par le renoncement, correspondant à Sa grâce, expliquera Miṣrî. Les *arzâq* ne sont d'ailleurs que des moyens, non une fin, pour l'homme (4). — 3° Ja'far, Ḥasan 'Askarî : « Ni *jabr* (impiété !), ni *tafwîḍ* (associationnisme !) ; mais

(1) Cfr. l'ash'arisme : *awṣâf al fa''âl qadîmah*.

(2) *Taṭawwo'*, *ibtighâ* : Dieu a les clefs (*maqâlîd*) du *rizq*.

(3) Malaṭî, f. 333. Ṭabarsî, *l. c.*, 167-168. Baqlî, *tafsîr*, t. II, p. 213. *Tafwîḍ* est l'opposé de *tadbîr*, note Kalâbâdhî (*ta'arrof*).

(4) « Dieu a créé les *arzâq* deux mille ans avant les corps ; mais celui qui s'abandonne à Dieu ne Lui demande pas de *rizq* pour demain, de même que Dieu ne lui demandera plus d'acte, demain (= après la mort) » (Ḥasan, in Qor. XLI, 9 ; ap. Makkî, *qoût*, II, 8).

quelque chose entre deux (1) », donnant aux hommes moyen (2) d'obéir aux commandements, et d'observer les interdictions = doctrine imâmite commune. — 4° Mo'tazilites : L'investiture donnée au début, une fois pour toutes, vaut réellement pour chacun, comme une « capacité d'obéir à Dieu » préalable (= grâce prévenante suffisante), *istiṭâ'ah qabl al fi'l* ; émancipation définitive. Chaque homme est constitué maître souverain des actes de son cœur (*yaf'al !*), et libre en son choix (*ikhtiyâr = sabab mo'aththir* de l'acte) ; Dieu n'intervient que pour l'extériorisation du geste (*fa'al !*) : 'Allâf (3), A. H. Baṣrî, Jowaynî, et ḥanéfites. — 5° Ibn al Râwandî, désabusé, déclare que Dieu intervient dans le cœur, non pas à l'avance, quand Il l'a créé « capable d'obéir », mais seulement *hic et nunc* (4), pour déclencher arbitrairement (*jabr*) l'acte au fond du cœur à qui il est attribué : *istiṭâ'ah ma' al fi'l = kasb* (sans *qowwah mo'aththirah*), = *moqâranah* (sans *modkhalîyah*). C'est la doctrine de Najjâr, Ibn Kollâb et Ash'arî. Bâqillânî la mitige ; le fidèle a à « qualifier » son acte (vertu, vice) (5). — 6° C'est une même action, *istiṭâ'ah ba'd al fi'l*, qui déclenche l'acte (dans le cœur), et qui lui fait produire, *après*, comme une cause ses effets, ses

(1) Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 210, 230 (extrait de la *risâlah ilâ ahl al Ahwâz* de H. 'Askarî). Dieu ne confère pas le *tafwîḍ* aux imâms (sauf selon les Qarmaṭes).

(2) Ce moyen, passage mystérieux du possible à l'actualisé, selon Sabziwarî (*sharḥ al asmâ*, 121), consiste en : « individuation de l'acte, vacuité du cœur (*sirb*), indétermination momentanée, ressources préalablement fournies, et cause incitant l'agent à l'acte ».

(3) Shahr., I, 64.

(4) Ibn Karrâm dit fort bien : le *jabr* (déterminisme théologique) consiste à ne faire intervenir l'*istiṭâ'ah* qu'au moment de l'acte (Moqaddasî). Cfr. Ibn al Dâ'î, 419 ; Sabziwarî, 121 ; *farq*, 170, 201.

(5) C'est là, précisément, la part que Bishr réservait à Dieu (Ḥazm, III, 54).

fruits au dehors : Aboû Ḥanîfah, Aboû Hâshim. Il y a « association », dit Isfara'înî, des deux pouvoirs (divin et humain) pour cette production. — 7° Ḍirâr, Ibn Karrâm, Tostarî et Ḥallâj : c'est la même grâce divine qui, modalisée, intervient *avant*, *pendant* et *après* l'acte du cœur. Le concours de Dieu et de l'homme, dans l'acte humain, n'est pas la réalisation, laissée à notre choix (*qadar*), d'un programme prévu par Dieu, — ni la concomitance fortuite d'une pensée et d'un geste, réalisée en nous, impuissants, par le caprice divin : c'est une « disposition à acquérir », *iktisâb*, se réalisant incessamment, une entente croissante, qui se resserre et mûrit ses fruits (1) ; ce qui n'est satisfaisant, pour l'homme et pour Dieu, que par l'amour ; ce qui est la réalisation définitive de l'investiture divine, et la consécration déifiante de la liberté humaine (2). Seul, celui qui s'abandonne à Dieu acquiert la puissance (*qodrah*), et cette puissance (en lui) n'a d'autres limites que celles de son abandon » (3).

Le « *fiat !* » (Kon ! = *khiṭâb 'ījâd*) (4). 1° Jahm : Kon = Kalimah = 'Îsä ; créé. — 2° Aboû Ḥanîfah : id. ; mais 'îjâd = takwîn = takhlîq increé. — 3° 'Allâf : Kon = Kalâm, ḥâdith lâ fî maḥall (= 'Îsä, chez Ibn Ḥâyiṭ) ; cfr. Fakhr Râzî. — 4° Ibn Karrâm : Kon = qawl moḥdath fî'l dhât (= iḥdâth + i'lâm + khalq) ; mais qâ'ilîyah est increé. — 5° Ismaëliens : Kon = 1re émanation, noûr sha'sha'ânî = koûnî = *takwîn*, état initial d'ébranlement (4) ; symétrique du *tamkîn* (*bî kâr*),

(1) Ibn al Haysam, Karrâmiyen, l'explique en détail : (*1*) *avant*, il y a *qadar* ; (*2*) *pendant* l'acte du cœur, le *kasb* accordé est une *qodrah mo'aththirah*, qui produit, (*3*) *après* l'acte du cœur, une *fa'idah*, grâce nous faisant remplir les conditions du *taklîf* (Shahr. I, 153). — Syn. : *fi'l*, *'amal*, *ṣon'*,

(2) Tostarî, *tafsîr*, p. 47 ; Tahânawî, s. v.

(3) Ibn Ḥanbal, *radd 'alä'l zanâdiqah*, f. 11b. Guyard, *fragm. ismaëliens*, 229.

(4) *Inbithâth al ashiyâ*, inverse de l'*inbi'âth al 'oloûm* (écrit Druze : *taqsîm al 'oloûm*).

arrêt final. — 6° Ibn Kollâb : Kon = Kalâm nafsî, incréé ; mais non pas amr (créé). — 7° Ibn Hanbal : Kon = amr azalî, incréé (mais ce n'est pas 'Îsä, créature). — 8° Ash'arî. Kon = Kalâm nafsî incréé = amr azalî. — 9° Hallâj : incréé = 'îjâd (in Qor. X, 82 ; XXXVI, 82) ; le fidèle peut y unir son bismillah. — 10° Ibn 'Arabî : A la fois, incréé, en Dieu, et créé, en tant qu'exercice du pouvoir créateur confié à l'homme, par le moyen de la « spiritualité de Jésus » (1).

Textes hallagiens :

'Othmân-ibn Abî Mo'awiyah dit (2) « Hallâj passa la nuit dans la grande mosquée, à Dînawar ; il y avait du monde avec lui, et l'un d'eux lui demanda : O shaykh ! que dis-tu de la parole (athée) de Fir'awn ? — C'est une parole véritable (*kalimat haqq*). — Et que dis-tu de la parole (monothéiste) de Moïse ? — C'est une parole véritable (elle aussi) : toutes deux sont des paroles dont le cours prééternel (= prescience) (3) est conforme à leur cours postéternel (= sanction) ».

— « Hallâj dit à un d'entre les disciples d'[Aboû 'Alî] Jobbâ'î, le mo'tazilite (4) : tout ainsi que Dieu a convenu de créer les corps sans (y être incité par une) cause, — de même Il a convenu d'y créer leurs attributs sans (y être incité par une) cause ; tout ainsi que le serviteur (= l'homme) ne possède pas en propre le fonds de son acte, — de même il ne possède pas en propre (5) son acte lui-même. »

— « O Dieu, d'abord Tu nous a créés, et ce fut par ta bonté, et ta [générosité (*joûd*) elles-mêmes.

(1) *Farq*, 205, 260-261 ; Ibn 'Arabî, *fosoûs*, 257-258, *fotoûhât*, III, 328, 331 ; Arendonk, *Zeidiet. Imam.*, 305 ; Hazm IV, 197.

(2) Akhb. 33.

(3) Contre les mo'tazilites, niant la science divine des futurs libres.

(4) Sol. tab.

(5) Contre la théorie de l'investiture *réelle* ; vers quoi Hasan Basrî avait incliné. Cfr. P. Lombard et Suarez.

Puis Tu nous a indiqué la bonne voie, et ce fut par ta grâce elle-même.
Maintenant Tu nous convoques au Paradis, Toi-même.
Ah ! cela ne nous suffit pas. Si c'est bien ainsi que tu as agi, dès [l'abord,
Par ta grâce (*fadl*), parachève ta bonté (*birr*) !
Sinon, l'œuvre que Tu avais entreprise va rester à mi-chemin » (1).

3. *L'attitude de Dieu à l'égard des hommes : la doctrine mystique de la souffrance ; ses origines ; questions soulevées.*

— *L'attitude de Dieu à l'égard des hommes.* — Qor'ân : Il n'a pas à leur en rendre compte, elle est impénétrable pour eux (2). — 1° Jahm, zâhirites, ash'arites : c'est l'indifférence d'un bon plaisir souverain, *taṣarrof*, *tajwîz*. Dieu, par un libre jeu, se borne à appeler les hommes à l'existence comme des noms, sans se soucier de ce qu'ils représentent, actions légales ou illégales, intentions bonnes ou mauvaises, damnés ou élus : *lâ obâlî* : « peu m'en chaut ». Qu'importe s'il change d'attitude à leur égard ? (*badâ*, de certains Imâmites) (3). 2° Puisque Dieu a donné aux hommes une loi, c'est qu'Il ne change pas sa manière de juger leurs actes, sa justice, *'adl* : « Il n'aime pas le mal » (cfr. Moghîrah), i. e. l'acte extérieurement vicieux, qui corrompt la loi (2e base mo'tazilite) : *lâ yoḥibb al fasâd* (4). Certaines créatures ont donc la liberté créatrice : dont l'ange peut se servir pour créer la rébellion et le mal, et l'homme pour créer l'hypocrisie et le mensonge. Mal et mensonge seront justement punis ; et Dieu fera régner la justice. Qor. XXIX, 16. — 3° Objections synthétisées par

(1) Poème trad. en persan par Harawî, *ṭabaqât*, § 54.

(2) On sait seulement qu'Il n'a pas créé le monde par jeu, mais pour jeter la vérité sur l'erreur et la pulvériser (XXI, 16-17).

(3) Hazm III, 108-109 ; Malaṭî, 234.

(4) Qor. II, 201 ; XXVIII, 77. Oui, sans répugnance (*Karh*), précise al Ḥallâj (in Qor. II, 51) ; contre Moghîrah et Ibn Kollâb. En revanche l'ash'arite 'Aṭwî ose dire que Dieu peut mentir (Ibn al Dâ'î, 434).

Ibn al Râwandî (1) : si Dieu ne crée pas toute chose, comme la création peut lui être co-éternelle, Il n'est plus tout puissant ; et sa science est bornée ; et quelle sottise d'édicter sa loi, simplement pour l'exposer au refus éventuel de notre liberté d'indifférence. — 4° Alors que les premiers moʿtazilites restreignaient encore la bonté de Dieu à sa justice distributive, au don qu'Il fit à l'homme de choisir, par la liberté, sa destinée, — Bishr établit qu'en Soi, Dieu est une bonté (*loṭf*) sans limites (2) ; et que, ce qu'en manifeste l'exercice normal de la liberté (actes d'obéissance, bonnes œuvres), n'en est qu'une limitation, à la mesure de la capacité de chacun ; la connaissance de ce qui lui est profitable (*aṣlaḥ*) (3), le « meilleur », non pour Dieu en soi, mais dans la position de chacun. Bishr croyait d'ailleurs que la raison en elle-même avait l'efficience voulue pour nous le faire élire (*riʿâyat al aṣlaḥ*) (4). Son disciple Mordâr, qui en doutait, chercha une solution en mystique ; car, notent les moʿtazilites (5), le simple exercice de la liberté psychologique est une épreuve (*miḥnah*), cause une douleur (*balwâ*). L'école d'Ibn Karrâm l'enseigne : « la souffrance et l'épreuve ne font qu'un : c'est la liberté de choisir » (6). — 5° Le problème de la douleur avait été présenté de front par les *zanâdiqah*, tels qu'Ibn abî' l'Awjâ (7). Les

(1) *Kitâb na't al ḥikmah*. Cfr. aussi la critique de leurs XVI points ap. Hazm III, 142.

(2) Cfr. Ibn Sînâ.

(3) Hazm III, 164 (nie le *wojoûb al aṣlaḥ* pour Dieu ; cfr. Ghazâlî, *qisṭas*, 101), Naẓẓâm avait déjà dit : *ṣalâḥhom* (*farq*, 116).

(4) Cfr. ici, p. 545. Shahr. I, 83.

(5) Masʿoûdî, *moroûj*, VI, 21.

(6) Ms. Londres Or. 8049, f. 24b.

(7) Pourquoi les catastrophes, les épidémies, si Dieu est bon, dit-il à Ja'far (Mofaḍḍal, p. 69 seq.). Et surtout, pourquoi les enfants souffrent-ils ? Bakr suppose qu'ils ne souffrent qu'en appareuce (Hazm IV, 191). Ibn Ḥâyiṭ croient qu'ils expient (réincarnations. Hazm III, 120).

mystiques en acceptent l'objection. Anṭâkî (1), Moḥâsibî et Ḥallâj maintiennent que la création s'est faite par pure bonté (*loṭf*, *joûd*, *karam*) ; Moḥâsibî, résumant avec force l'enseignement de ses maîtres, affirme que « le cœur sait que le Seigneur, juste en Son décret, ne saurait être suspecté d'injustice (2) ; et que le choix que Dieu fait pour le cœur est meilleur que le choix propre du cœur ».

C'est donc le renoncement qui est la plénitude de la liberté. « Etre satisfait de Dieu, précise Ibn 'Aṭâ, c'est reposer son cœur dans le choix prééternel fait par le Seigneur pour son serviteur, car Il lui a choisi la meilleure part (*afḍal*) » (3). Quelle est cette meilleure part, selon Ibn 'Aṭâ, suivant la doctrine de Ḥayyân Qaysî, Aboû Hâshim 'Othmân-ibn Sharîk Koûfî (4) et Yaḥya Râzî (5) ? C'est l'épreuve (sanctifiante), *miḥnah*, dont la tentation (*fitnah*) n'est que l'esquisse (6) : « Lorsque Dieu aime son serviteur, Il l'éprouve ; et quand Il l'(en) aime davantage, Il s'empare de lui, ne lui laissant, à lui, ni bien, ni fils » (7). L'épreuve, tentation, puis souffrance, est le signe de la vocation, de l'élection.

Comme l'avait établi Bishr, les actes d'obéissance et bon-

Or, le fait est qu'ils *souffrent* et qu'ils sont *innocents* : préfigures, en cela, de la sainteté parfaite.

(1) *Dawâ*.

(2) Ap. *Ḥilyah*, s. n.

(3) *'Awârif*, IV, 256. Cfr. ici, p. 45-46 ; *aḥsan*, le bien, ce qui convient ; *aṣlaḥ*, le meilleur, ce qui est profitable ; *afḍal*, l'excellent.

(4) « Le désir dépasse la souffrance » (Jâmî, *nafaḥât*, 35). Cfr. le mot d'Anṭâkî, ici p. 472.

(5) « Si pardonner n'était pas la chose que Dieu préfère, Il n'aurait pas éprouvé par le péché celles de Ses créatures qu'Il honore le plus » (ap. *Ḥilyah*, s. n. ; cette sentence est latitudinariste, *morji'te*).

(6) Sol. in Qor. XXV, 22.

(7) *ḥadîth al iqtinâ*, qu'Ibn al Jawzî suppose avoir été falsifié par Yamân-ibn-'Adî (*mawḍoû'ât*), et qui dérive d'une sentence de Ḥasan (Sh. tab. I, 29) et surtout du type de Job.

nes œuvres de chaque homme ne manifestent la miséricorde divine que sous des limitations individuelles ; mais, ce qu'Ibn 'Aṭâ démontre, c'est qu'à travers les défaillances de la liberté de quelques-uns, la miséricorde divine, mise à nu, vient s'offrir à tous dans sa plénitude. Dieu a créé et prévu tous les actes humains avec sagesse ; Sa miséricorde, qui se modalise visiblement à travers les actions conformes à Sa loi naturelle, pour la confirmer naturellement, au moyen d'exemples isolés, — vient, à travers les apparences extérieures contredisant Sa loi (mal, mensonge), se livrer à tous, tout entière, d'une façon directe, intime et surnaturelle. Elle poursuit, à travers le mal commis, chez l'agent comme chez le patient, une expérience d'ensemble (1), une épreuve purificatrice qui les pénètre, l'un comme l'autre, solidairement, jusqu'au cœur : par l'application médicale du malheur, de la souffrance, *balâ*. Telle est la « science de la souffrance » qui s'ébauche chez Jonayd (2), et qui, par l'expérience quotidienne, confrontée à la méditation progressive du type coranique de Job, s'épanouit pleinement chez Ibn 'Aṭâ et al Ḥallâj (3).

Est-elle sans racines en Islam ? Non pas. Croire à la destinée (*'imân bi'l qadar*), déclare Obayy-ibn-Ka'b, suivi par

(1) Inversement, on ne peut associer l'intention de ceux qu'on aime au bien qu'on fait, qu'en compatissant à leurs chagrins.

(2) *Lak lisân fî 'ilm al balâ*, lui écrit Noûrî (Sarrâj, *loma'*, 354). C'est la souffrance qui lui enseigna le ṣoûfisme (Jonayd, ap. Qosh. 22 ; Tagr. II, 178) ; commandements et interdictions de la Loi sont, pour Dieu, moyens d'éprouver son serviteur (id., ap. Baqlî, in Qor. IV, 62) ; « ce n'est pas la souffrance qui est un malheur, c'est la dureté du cœur, *qaswat al qalb*, l'insensibilité » (id., in id. XXXIX, 50). C'est la pensée qu'effleure Motanabbî, aux premiers vers de son merveilleux poème « *Laki, yâ manâzilo, fî'l qoloûbi... awlâkomâ yabkî...* »

(3) Elle survit chez Makkî (*qoût*, II, 51, 53, 109) et Shâdhilî (Sh. tab. I, 7).

Ḥasan Baṣrî, Ibn Ḥanbal et Gholâm Khalîl, n'est pas faire montre d'un fatalisme aveugle : c'est « croire que Dieu ne te fait pas souffrir pour que tu pèches, ni pécher pour que tu souffres » (1). Il ne faut pas se laisser prendre à la ruse (*makr*) de Dieu, céder à la tentation (2) ; il faut « faire confiance » (*ḥosn al żann*) (3) à Dieu.

Or, si la maladie est plus que l'accident, et la douleur plus que la blessure, la souffrance du cœur est plus réelle que le péché : c'est un appel de Dieu, affirme un très ancien mystique, Ḥayyân Qaysî (4). « La pauvreté est un océan de souffrance, mais la souffrance tout entière est gloire (divine, *'izz*) » (5) affirme Jonayd. « La souffrance est parfum, pour les esprits des sages » (6), dit Kîlânî. C'est le germe de la pénitence et le seuil de l'amour, une transfiguration vivifiante offerte sous le voile d'un remède, *dawâ*, d'une brûlure (7). Le malheur et la souffrance sont plus universels

(1) Adage classique : *iṣâbah* n'est pas *khaṭâ* (Yâfi'î, *marham*, I, 64 ; comparer aveec Qor. IV, 81). D'où la longue discussion en Islâm primitif sur les limites légitimes de l'emploi de la médecine. Etant malade, il n'est permis d'user de remèdes (*'aqâqîr*), qu'après s'en être remis au bon plaisir de Dieu, qui est le Médecin, *al Ṭabîb* (Wakî', *ṭibb*, ap. Ibn al Farrâ, *mo'tamad* ; cfr. Ṭabarsî, *l. c.*, 116 ; Makkî, *qoût*, II, 21-23 ; Kîlânî, *ghonyah*, I, 36 ; Ghazâlî, *iḥyâ*, IV, 204). On y a cherché la négation *à priori* de l'efficacité probable des remèdes, mais c'est simplement l'application d'un principe général : la négation de l'indépendance des « causes secondes » vis-à-vis de Dieu (cfr. pour la prévision des pluies saisonnières, pour le calendrier des astres).

(2) Cfr. ici, p. 528, 541.

(3) *ḥadîth qodsî* n° 29 de la collection Nabahânî (*jâmi'*). Cfr. Ibn Ammâr (*fihrist*, 184).

(4) Sarrâj, *maṣâri'*, 182.

(5) Sarrâj, *loma'*, 221.

(6) *Bahjah*, 60.

(7) D'où le vocabulaire « thérapeutique » des premiers mystiques. L'humilité souveraine avec laquelle Dieu créa le monde Le porte à cacher l'offre inouïe qu'Il fait aux hommes de Son amour essentiel sous

que la Loi d'obéissance naturelle, et que la Loi révélée, puisqu'ils existent sans elles ; et, quand ils en sont issus (édiction d'observances pénibles, ou sanction de dérogations commises), loin de les contredire, elles, ils les confirment comme un rappel divin ; et ils peuvent nous servir à transcendre la Loi, car ils sont une vocation à l'union mystique. La souffrance décape, elle présente au cœur Dieu, tout seul ; car là, on ne risque plus de s'attarder au cadre créé de la rencontre, comme cela arrive dans l'élan de la joie. Telle est la conclusion capitale qu'al Ḥallâj donne, avec de grands détails, à la doctrine d'Ibn 'Aṭâ (1) : d'accord avec lui :

(*type de Job*) (2) : « La bonne patience, c'est rester paisible, sous les vicissitudes du destin, en secret et en public. — L'abandon à Dieu, c'est garder la braise chaude (*khomoûd*, sous la cendre), sous les vicissitudes du destin. — La bonne patience, c'est que le serviteur jette son regard vers son Maître, et qu'il Lui livre son âme, parce qu'il sait bien (*ma'rifah*) Qui Il est. Alors, si une de Ses sanctions se présente, il demeure à Lui, soumis à subir Sa sanction ; sanction qui ne lui cause plus aucune affliction. — Dieu irradia dans la conscience de Job, lui révéla les clartés de Sa bonté, et la souffrance perdit pour Job son amertume. Alors il s'écria

le voile dédaigné de la souffrance ; et Ses élus, pour qui tout a été créé, sont ceux-là qui L'y reconnaissent ; et ils n'arrivent à Le payer de retour, en L'aimant, qu'au moyen de la souffrance, à l'école de l'humilité. Le divin ne peut se découvrir que là où les créatures défaillent. « L'unique gloire des créatures, c'est leur rapport (gratuit) à l'acte qui les a créées, c'est qu'elles sont créées » (Ḥallâj, in Qor. XXXIX, 63).

(1) Synthétisée dans le *ḥadîth al ibtilâ*. « Les hommes qui ont le plus durement souffert ont été les prophètes... » (cfr. ici, p. 46, 70, 311) : Ḥodhayfah (in Mottaqî, *Kanz*, V, 164) ; Sarrâj, *loma'*, 228, 353 ; Kalâbâdhî, *akhbâr*, 16[b] ; Kharkoûshî, 231[a] ; Makkî, *qoût*, II, 24, 51, 53, 109 ; Qosh. 173 ; Hojwîrî, *kashf*, 388-389 ; Ghazâlî, ap. Sobkî, IV, 171, 177 ; Ibn al Jawzî, *mawḍoû'ât*.

(2) Ḥallâj ap. Baqlî, in Qor. XI, 117 ; XII, 83 ; XIV, 15 ; XXI, 83.

« Le malheur m'a touché ! (Qor. XXI, 83) ; je n'ai plus de récompense à espérer de ma souffrance et de mon malheur, puisque la souffrance est devenue ma patrie et mon bonheur. »

(*L'union mystique expose à la souffrance*) (1) : « Celui qui révèle le secret de Dieu aux créatures, et désire faire durer en soi cet instant (d'union), ressent une souffrance qui dépasse les forces de la nature créée (*kawn*). S'il ne ressent rien, c'est signe que cet instant (d'union) lui est retiré. » De même que c'est par la tentation que Dieu provoque notre cœur à Lui faire une vraie déclaration d'amour, avec preuve ; — de même, cette déclaration d'amour ne saurait être agréée par Dieu qu'avec la souffrance comme signe (2). Tel est le thème de ses Riwâyât, II, VI et XIV.

« La souffrance, c'est Lui-même, — tandis que le bonheur, cela vient *de* Lui » (3).

— *Orîdoka...* (4) :

« Je te désire, je ne te désire pas pour la récompense (des Elus),
Non, mais je te désire, pour le supplice (des damnés).

(1) Kalâbâdhî, *ta'arrof*. Et à la persécution : voir le dizain d'al Ḥallâj, en *shîn*, commençant ainsi : *Man sâdaroûho...* « Celui qu'ils ont enthousiasmé, et qui divulgue ce qu'ils cachent, sans craindre de leur être confronté, passe pour un trompeur... » (Solamî, *ghalaṭât*, f. 67ᵃ ; il est cité par Baqlî, Ibn al Jawzî, Ibn 'Arabî, Ibn al Sâ'î, Shaṭṭanawfî).

(2) De même Nâbolosî (*radd matîn*), répond à l'objection : « Pourquoi Dieu fait-Il souffrir ses saints, s'Il les aime ? L'amant ne torture pas l'objet aimé » : « La souffrance n'aurait pas lieu, s'il n'y avait pas (eu) déclaration publique d'amour (*lawlâ al da'wä, ma waqa'a'l balâ*). C'est à celui qui déclare aimer qu'incombe la charge de le prouver. La gloire éternelle prouve la sincérité de l'amour de Dieu pour ses saints, et la souffrance qu'Il leur envoie éprouve la sincérité de leur amour pour Lui ».

(3) Ḥallâj, in Baqlî, *shath.*, f. 124 ; cfr. in Qor. XXXVII, 106. Ghazâlî, lui, ne choisit pas la douleur (*iḥyâ*, IV, 98).

(4) Distique célèbre (Khaṭîb, *ta'rîkh Baghdâd*, s. n.) ; Ibn 'Arabî, qui le commente, l'attribue par erreur à Bisṭâmî (*fotoûḥât*, I, 782 ; II, 452, 732).



Miniature persane du XVIe siècle — ms. Londres India Office nº 1138 fº 40^b

PLANCHE XXI. — Lapidation d'al Ḥallâj (pp. 622-623).

Tous les biens qui m'étaient nécessaires, oui, je les ai reçus,
Sauf Celui qui réjouirait mon extase, par les tourments (1) ! »

« Cela exprime, commente Ibn 'Aṭâ, le tourment grandissant du désir, le transport de l'affection, l'incendie de la passion, le désir de l'Amour. Quand il s'est purifié et parfait, il s'élève jusqu'à cette citerne d'onde pure, où Dieu pleut, perdurable, l'eau vive (*sakab*). »

« Celui qui considère sa contrainte (passive) (2) ne lui est plus assujetti, pourvu qu'il subisse cette contrainte, en dehors de la contemplation de la contrainte en elle-même, en contemplant Celui pour qui il la subit. »

(*Péril de la joie mystique*, qui risque de distraire de l'union à Dieu) : « Un soir, dit Ibrahîm ibn Fâtik (3), j'entrai chez al Ḥosayn-ibn Manṣoûr : il priait, et récitait la soûrate II. Et il pria jusqu'au moment où le sommeil me vainquit. Quand je me réveillai, il en était, dans sa récitation, aux soûrates XL-XLVI ; et je compris qu'il voulait aller jusqu'au bout. Lorsqu'il eut terminé la récitation du Qor'ân, par une *rak'ah*, il me sourit, et dit « Tu penses que je prie en vue de Le satisfaire ? Mais, celui qui s'imagine satisfaire Dieu par son service (*khidmah*), c'est qu'il se suffit de sa satisfaction comme d'un salaire (4) (de son service) ! » Et il récita :

(1) Cfr. prière semblable de Shiblî (Baqlî, in Qor. XXXII, 13) : cette souffrance du cœur, que les mystiques convoitent (Moḥayriz, Mihirjân, Miṣrî ; ap. Sarrâj, *maṣâri'*, 214, 143, 178, 180), et que les damnés, eux, n'ont qu'imparfaite (cfr. Beckford, *Vathek*, 1787, p. 186, 191, 194, 203).

(2) Il s'agit de la ligature mystique de la volonté, *iḍṭirâr fi'l aḥwâl* (Qor. XXVII, 63 ; cfr. in XXV, 22), ou *tasliṭ* (in Qor XXXII, 16) ; que les prophètes craignent (Makkî, *qoût*, I, 229 ; Qosh. II, 200), et que les saints subissent (cfr. ici, § VI).

(3) Akhb. 49 ; avec un curieux commentaire d'Ibn Taymîyah sur le distique final.

(4) Cfr. Taw. 146, sur le cœur « mercenaire (*ajîr*), que la préoccu-

« Quand l'amant arrive au plein élan de la générosité,
Et que l'ivresse (de prier) le distrait de l'union avec l'Ami,
Alors, on peut constater la réalisation de ce que l'affection souhaitait :
(Continuer à) prier serait, pour les amoureux, de l'impiété. »

D'al Ḥallâj, également (1) :

« C'est Toi, mon ravisseur, ce n'est pas l'oraison qui m'a ravi ;
Loin de mon cœur l'idée de tenir à mon oraison (*dhikr*) !
L'oraison est la perle médiane (d'un gorgerin orfévré) qui Te dérobe à [mes yeux,
Dès que ma pensée s'en laisse ceindre par mon attention. »

Table des questions :

— *ḥokm* (2), *amr* (3), *irâdah* (4). La *sanction* (finale, du fait,

pation de la récompense distrait de la sacro-sainteté du précepte » (in Baqlî, Qor. LIV, 50) ; Aboû Ḥâzim Madanî l'avait déjà dit (Makkî, *qoût*, II, 56).

(1) Taw. 170. Lire : *mowallih lî*, et *wâsiṭatõ* ; cfr. in Qor. XXXVI, 10.

(2) *Infrà*, § V ; et Qor. XXXVI, 82.

(3) *amr*, commandement : 1° marqué par le *jazm* grammatical de l'impératif (*ṣîghah : isti'lâ*) ; 2° en droit canon, il est d'exécution immédiate (*fawr* : Ḥanéfites, Malékites occidentaux, Shâfi'ites) ; ou d'obligation permanente (*takrâr*, Mâlik) ; ou il notifie simplement (*waqf*) un conseil (*nadb* : Aboû Hâshim), une idée divine (*ma'nä nafsî* : Ash'arî). Contre les mo'tazilites, les légistes constatent qu'*amr* n'implique pas *irâdah* (Qâsimî, *oṣoûl*, 46, 109) ; cfr. ici, p. 627, n. 5.

(4) *irâdah*, volonté : 1° détermination d'une acception exclusive (*min wajh doûn wajh* : Mortaḍâ, *'ithâr*, 302 ; Ibn Kamâlpâshâ, *Khilâfiyât*). Les premiers théologiens en déduisent que « volonté » ne peut se dire, en Dieu, qu'à l'égard des choses particulières, créées ; Dieu se crée à leur égard une « volonté » et une « nolonté » (*Karh*) symétriques ; 2° Najjâr et Ibn Kollâb posent que Dieu se veut Lui-même, d'une volonté simple, increéée. De même Ḥallâj (corr. Taw. 145-148 et notamment p. 145, l. 15-16, où j'ai supposé sans preuves qu'il avait adhéré à la doctrine, commune alors, de la « volonté divine *créée* ») : Taw. X, 11 (*irâdah ṣifat al dhât*) ; Sol. in Qor. LVII, 3.

Pour Ḥallâj, la volonté de Dieu, une et increéée, *irâdah*, se notifie pour les créatures sous forme du « dessein premier » de Dieu, *mashî'ah* = *ma'loûm*, le donné de la création telle que la science divine le classe pour la mise en branle. La *mashî'ah*, une et simple, prééternelle, est

en laquelle Dieu se complaît), le *précepte* (qu'Il édicte et commande), et le *décret* (qu'Il a voulu et prédit) de Dieu sont formellement distincts pour l'homme. 1° Ḥasan : « Dieu ne punit pas pour donner (arbitrairement) cours à Sa sanction (*ḥokm*), Il punit pour une infraction à Son précepte (*amr*) (1) ». 2° 'Amr-ibn- 'Obayd : « Dieu ne décrète pas (*qaḍâ*) tel acte humain.... et Il le punit ! » : « Il ne commande que ce qu'Il veut (*lâ ya'mor, illâ bimâ arâd*) » : adage mo'tazilite soulignant la difficulté (2). 3° Ja'far : « Dieu a commandé (*amr*) à Satan d'obéir... et Il décrète (*mashî'ah*) que Satan n'obéit pas ! (3) ». 4° Les mystiques admettent aussi la distinction entre le décret et le précepte, et font de ce conflit apparent l'origine de la souffrance, épreuve du cœur, que sanctionne la sainteté (4). « Le fidèle qui a pénétré l'intention (divine) (5) des actes qui lui ont été permis (par Dieu),

chose créée (cfr. ici, p. 632). La spécialisation de ce terme paraît dériver de l'adage « mâ shâ'a Allâh kân, wa mâ lam yasha' lam yakoûn » (cfr. Makkî, *qoût*, I, 128) ; noter que les philosophes rejettent le second membre de cet adage comme *impossible* (Tahânawî) : car, pour eux, il n'y a pas de futuribles ; 3° Ibn Sâlim, inversant la terminologie d'al-Ḥallâj, appelle la volonté divine, une et incréée, *mashî'ah* ; et il la fait se modaliser en autant de volitions divines créées (*irâdât*) qu'il y a de choses créées (*morâdât*, propositions XV et XI, incriminées par les ḥanbalites : Ibn al Farrâ, *mo'tamad*). Cfr. Shâdhilî (ms. Paris, 1350, f. 90 [a-b]).

(1) Makkî, *qoût*, I, 128 ; cfr. 'Amr-ibn-Fâ'id, ap. Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 37.

(2) La solution mo'tazilite est que Dieu s'est privé, en créant l'homme, d'une partie de Sa puissance ; en renonçant à actuer les actes libres humains.

(3) Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 243. C'est resté la doctrine imâmite (Kolînî, *Kâfî*, ap. Dâmâd, *'iqâẓât*, 119).

(4) Jonayd : c'est par le précepte et l'interdiction que Dieu « éprouve » le cœur (*ibtilâ* ; Baqlî, in Qor. IV, 62).

(5) *ṭâla'a*, litt. « en a pénétré le sens anagogique » (*moṭṭala'*. cfr. *Qâmoûs*, s. v.), en a compris et goûté la sagesse (*ma'rifah*).

et persiste à louer Dieu, par dessus tout, Dieu sanctifie son âme », observe Kharrâz (1). Ḥallâj : « Le précepte est la source de l'union mystique (*'ayn al jam'*) (2), et le décret est la source de la science » ; puis « il expliqua, dit Baqlî, que les actes des hommes s'accomplissent conformément aux préordinations de Son harmonisation et de Son dessein premier, ayant été inscrits dans les tablettes de Sa science et les versets (*zabr*) de Son équilibration. Et Ḥallâj attira l'attention des fidèles sur leurs actes, pour qu'ils épient le jaillissement des sources de Ses secrets, qu'ils observent les donations de Ses lumières, qu'ils Le reconnaissent à Ses signes et attributs, qu'ils redoutent Sa puissance et Sa majesté (3) ». 5° Ibn Sâlim, par semi-mo'tazilisme, réduit la souffrance, *balâ*, à une atténuation suspensive de la volonté divine (4) : tantôt Dieu a commandé une chose et décrète le contraire, parce qu'Il n'a pas voulu donner à Son commandement toute sa force (chute de Satan) (5) ; tantôt Dieu a interdit la chose dont il décrète l'existence, parce qu'Il n'a pas voulu donner à Son interdiction toute sa force (péché d'Adam) (6). 6° Les mystiques monistes postérieurs, comme

(1) Proposition condamnée extraite de son *Kitâb al sirr* (Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, X. Cfr. Baqlî, *shath.* 60 ; 'Aṭṭâr, II, 40).

(2) Cfr. ici, p. 260, 369. Le terme est de Kharrâz.

(3) In Qor. LIV, 50 (Baqlî, t. II, p. 294).

(4) Makkî, *qoût*, I, 129 ; 'Izz Maqdisî, *taflîs*, 2.

(5) Problème qui avait arrêté Kharrâz (Taw., p. 171), et que traite le *Ṭâ sîn al Azal*.

(6) En réalité, Dieu veut constamment, en plénitude, et invariablement, Son précepte et Son interdiction. La liberté de l'homme ne requiert pas que Dieu s'efface, pour qu'elle se déploie ; bien au contraire : elle s'arrêterait net. La souffrance sanctifiante provient de l'acceptation, en plus du précepte appris et du décret subi, d'une aide médicale, d'un conseil divin aidant à surmonter et à résoudre l'apparente contradiction pendante entre le précepte et le décret, corr. Taw., p. 147. — Cfr. ici, p. 45-46.

Ibn Isra'îl, préfèrent adorer, en y cédant, le décret, irrésistible, — que s'astreindre avec effort au précepte, frangible (1).

Le précepte est au-dessus du décret (2) ; et la sanction parfait le précepte, car elle seule satisfait pleinement à Dieu (*riḍâ*). L'homme plaît à Dieu, et Dieu se complaît en l'homme (3), non pas dans la soumission brute au décret, ni même la pure obéissance au précepte, mais dans l'état de satisfaction réciproque qui en résulte : *riḍâ* ; selon les mystiques, dès Ḥasan, Ibn Ḥanbal, Ash'arî, Sobkî (4) ; contre les mo'tazilites, Aboû Ḥanîfah. Jowaynî (5).

— *taklîf mâ lâ yoṭâq* (6). L'obligation qui surpasse les forces. Dieu demande-t-Il à l'homme ce qui est au delà de ses forces naturelles. Non, selon les mo'tazilites, ḥanéfites, Isfara'inî, Ghazâlî, Ibn Daqîq al 'Îd (pour qui *yoṭâq* = *yostaṭâ'*). Si, selon Ash'arî (l'homme n'a pas de comptes à demander à Dieu), et surtout selon al Ḥallâj : car Dieu vient surnaturellement, par Sa grâce, au secours de l'homme, dès que celui-ci, se reconnaissant impuissant, le Lui avoue, par la prière ; et s'en remet à Lui : ce qui lui est bon. C'est à al Ḥallâj qu'il faut restituer le vers fameux (7) :

(1) Ibn Taymîyah, *kawâkib*, XXVI-I qui dénonce cet antinomianisme.

(2) *Amr*, au-dessus de *Khalq* (Ibn Ḥanbal, *radd 'alâ'l zanâdiqah*, f. 6b ; 'Abd al Raḥmân Râzî, in Farrâ, *ṭabaqât al ḥanâbilah*, s. v. ; Fârâbî et les philosophes.

(3) Qor. LXXXIX, 28. Ḥasan incriminé par les Imâmites pour sa doctrine de la *riḍâ* (Ṭabarsî, *l. c.*, 161).

(4) II, 265 ; IV, 256. Pour les trois derniers : riḍâ = amr ≠ irâdah.

(5) Pour eux, riḍâ = amr = irâdah.

(6) Sobkî, II, 266.

(7) Ap. Ibn Khallikân, *wafayât*. C'est maintenant un dicton classique, que les manuels de théologie citent, en le préfaçant d'un vers explicatif :

« Impuissance de l'homme ! Les destins passent
Sur lui, en chacun de ses états ; regarde bien. »

Ce dicton, attribué à tort à Ma'arrî, cite un proverbe (Prends garde, etc.) connu (Jehuda Hallevî, *Ahazari*, trad. Hirschfeld, 170 ; *ZDMG*, LI, 472), que Motanabbî a rappelé (sous la rime « *balal* »).

« *Alqâho fi'l yamm...*

Dieu a jeté l'homme, les mains liées derrière le dos, dans l'océan,
En lui criant : « Prends garde ! Prends garde que l'eau te mouille ! »

— *ni'mah 'alâ'l kâfir* (1). Dieu dispense-t-Il des grâces à l'impie qui sera damné ? Non, selon Ash'arî (indifférence de Son bon plaisir). — Si, selon les mo'tazilites, ḥanéfites, Bâqillânî. Et selon Ḥallâj, qui établit que Satan reçut, avant sa chute, la grâce d'une contemplation sublime (Taw. VI, 1, 34).

— *ta'dhîb al moṭî'* (2). Dieu peut-Il faire souffrir celui qui lui obéit ? — Non, ce serait injustice (*ẓolm*), selon les mo'tazilites et ḥanéfites. Si, selon les mystiques (3), Ibn 'Aṭâ surtout et Ḥallâj ; car c'est alors pour sa sanctification.

— *fanâ wa baqâ idhâ shâ'a.* Dieu peut-Il prolonger ou clore une existence, si et quand Il veut ? — Non, selon l'avis des mo'tazilites ; Sa justice L'en empêche. Si, absolument, selon Jahm et Ash'arî. Ibn Karrâm précise, par la notion de « l'extermination », *ikhtirâm* (4). Dieu, qui fait tout avec ordre, « n'extermine personne », même un enfant ou un impie, sans parfaire en cela un bien (*ṣalâḥ*) : le sien propre, ou celui d'un autre. C'est la doctrine d'al Ḥallâj (5) et des Sâlimîyah (6).

thawâb, *faḍl aw 'adl* ? La récompense des élus est-elle pure grâce, ou leur est-elle due, en rigueur de justice (7) ? Pure

(1) Sobkî, II, 265.
(2) Sobkî, II, 267.
(3) Ash'arî l'admet aussi, mais seulement par arbitraire divin ; aussi nie-t-il, ce que les mystiques admettent, la possibilité d'un châtiment post mortem (*'iqâb*) pour le croyant.
(4) *farq*, 209 : contre le *fanâ al 'âlam* en bloc des mo'tazilites.
(5) Taw. I, 10.
(6) « Rien de nuisible (*ḍarr*), de Dieu envers Ses créatures » ; proposition qui fit exiler Makkî (Sam'ânî, f. 541[a] ; Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, écrit par erreur *aḍarr*. Cfr. Taw. 153, n. 1).
(7) Sobkî, II, 267. De même pour la punition des damnés.

grâce, selon Jahm, Mordâr et Ash'arî : Dieu pourrait récompenser les mauvais. — Due, selon mo'tazilites et hanéfites. — Ḥallâj précise ; la récompense créée, le Paradis créé, est une grâce proportionnée aux actions humaines qu'elle est destinée à récompenser ; mais la récompense incréée, la vision béatifique, est pure grâce (1).

c) *La genèse de la création* (*bad' al Khalq*).

1° *Ḥashwîyah, Imâmites modérés* : exposition (2) de la succession des créations isolées, des « jours » coraniques : inscription irrévocable sur la *Tablette* (*lawḥ* = *qaḍâ* = *omm al kitâb*) des actions et « ressources » humaines ; au moyen du *Calame* et de l'*Encrier* (*noûn, dawât*) ; création du *trône*, des cieux et des deux terres (dans l'eau), et *exécution* des termes de la Tablette, confiée aux anges (3) (*taqdîr*).

2° *Imâmites extrémistes.* Utilisation d'un *ḥadîth* (attribué à Ja'far) : « La première chose que Dieu créa, c'est la lumière de Moḥammad » (4) ; pour un système d'émanatisme spiritualiste :

(a) *Noseïris* : Dieu, lumière, émane une lumière, la « lumière moḥammédienne », qui se dissocie en parcelles lumi-

(1) Cfr. ici § IV.

(2) *Farq*, 127 ; Mottaqî, *Kanz*, II, 449 ; Moqaddasî, *bad'* ; Malaṭî, *l. c.*

(3) C'est là une des objections des *zanâdiqah* : on ne sait si le Qor'ân attribue le *tawaffî al anfos* aux anges ou à Dieu (Ṭabarsî, *l. c.*, 122). Cfr. question controversée du *baqâ al anfos* ; les motakallimoûn, suivis par Ghazâlî (*tahâfot*, I, 79, 84), en font le résultat d'une intervention divine surnaturelle (cfr. ici p. 551-553) incessante, tandis que les philosophes y voient un phénomène naturel (cfr. ici p. 558).

(4) In Baqlî, Qor. XLIII, 81. Il se peut que « lumière » ait, dans la pensée de Ja'far, désigné simplement la révélation du Qor'ân (cfr. Qor. XXIV, 35) ; mais les Imâmites en ont fait une semence lumineuse, transmise par traducianisme, de mâle en mâle, jusqu'à Moḥammad. Cfr. *qaṣîdah* dite d'Abbâs (Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 106), et les poèmes postérieurs du ḥanbalite Yaḥya Ṣarṣarî.

neuses, en étoiles : précipitées, en punition de leur orgueil, à travers les sphères obscures des émanations inférieures : ce sont les âmes, ainsi emprisonnées dans les corps : et ramenées, à travers divers cycles de transmigration, à leur place primitive d'étoiles, grâce aux incarnations divines, si elles ne les ont pas méconnues à leurs apparitions ; sinon, damnées, elles subissent cinq métempsycoses.

(b) *Druzes* : la première émanation de Dieu, la Raison universelle, se modalise en idées particulières, les âmes, qu'Il immerge dans une matière assujettie à des lois aveugles (*khalq awwal*) ; ces âmes conçoivent, à travers leurs corps matériels, la Raison qui est leur origine, grâce à l'illumination initiatique de cette Raison qui vient les retrouver (= seconde création, *khalq thânî*) ; et elles se résorbent en Dieu, cette Pensée impersonnelle dont le monde n'était que le mirage discursif, multiforme et passager (1).

3° Nażżâm, comme les Grecs, pose le problème de la *materia prima*. Dieu a créé tous les éléments premiers (*ashyâ*, στοιχεῖα) en une fois, avec science : tous les êtres individuels qui apparaissent au fur et à mesure (*żohoûr*), se trouvaient dans ce début, en puissance (*komoûn*) (2). Dans quel ordre hiérarchique (*taqdîr*) les y a-t-Il placés avant de les en dégager ? — (a) solutions émanatistes. Les cinq principes éternels de Plotin et des Ḥarrâniens (3) : le créateur, la raison ('aql, νοῦς), l'âme (nafs, ἡ ὅλη ψυχή ; ou hayoûlä, la matière), le vide, le plein. Ou, selon le médecin Râzî : Bârî, nafs kollîyah, hayoûlä, makân (= malâ), zamân (= khalâ) (4). Ou, selon les Qarmaṭes : sâbiq (= amr, 'aql, 'illat al 'ilal), nafs, hayoûlä, khalâ, malâ (5). (b) solutions hellénisantes ; système

(1) Cfr. ici p. 481, 508.
(2) *Farq*, 127 ; cfr. *Khalq bi'l qodrah*, d'Ibn Karrâm.
(3) Shahr. II, 142.
(4) Bîroûnî, *Hind*, p. 32 ; trad. p. 163 : *qidmat al khamsat ashyâ*.
(5) Sacy, *Druzes*, II, 22, 43 ; ou « sâbiq, tâlî, kalimah, 'aql (opp.

d'Aḥmad Kayyâl : répartition et subdivision des cinq principes suivant trois aspects, trois mondes : les *âfâq*, horizons (sphères d'influence spirituelle emboîtées = *'oqoûl*, ici *suprà*, p. 483, 544) le monde matériel, et, entre deux, les cinq sens (1). Fârâbî : les quatre causes « logiques » prises pour typifier l'ordre des êtres s'engendrant : cause substantielle (*hayoûlä*), formelle (*ṣoûrah*), efficiente (*'illah fâ'ilah*), finale (*tamâm*). Ils se classent en trois mondes : *roboûbîyah* (*aḥadiyah*, *kolliyah*), *amr* (*qalam* = *roûh* ; *lawḥ* = *nafs* ; *waḥdah*, *kathrah*) et *khalq* (trône, escabeau, cieux) (2). — Ibn 'Arabî et Farghânî extraient la création du Créateur par un mouvement d'évolution rationnelle en cinq temps, imité des Qarmaṭes : la monéité (*waḥdah*, ipséité) ; l'unité (*wâḥidiyah*, « réalité moḥammédienne ») ; l'unicité (*aḥadiyah* : « réalité humaine », 1re irradiation) ; la 2e irradiation (science des idées créées) ; et la création des idées et des corps (3).

Avant d'exposer la théorie d'al Ḥallâj, qui rappelle extérieurement celle d'Aḥmad Kayyâl, il faut rappeler qu'en deux livres capitaux, l'ex-mo'tazilite Ibn al Râwandî venait de redémontrer deux données renouvelées d'Aristote, savoir : que le monde créé peut être coéternel au Premier Moteur (*kitâb al tâj*) (4) ; mais que le mouvement doit avoir une fin (*kitâb al lou'lou'ah*) (5). Al Ḥallâj paraît renoncer à la pre-

ḍidd), nafs (opp. nadd) » selon Seybold, éd. des *Noqaṭ*, 69 ; cfr. Guys, p. 10. — Les néo-ismaëliens de Ḥasan Ṣabbâḥ ont une liste plus voisine des monistes ultérieurs : « sâbiq, tâlî, jadd, fatḥ, khayâl » (cfr. Salisbury, *JAOS*, 1851, p. 300).

(1) Shahrast, II, 17-21.

(2) *foṣoûṣ*, 68 ; cfr. « théologie d'Aristote », 2.

(3) Farghânî, *montahä*, I, 9-107 ; *tajallî* signifie à la fois « irradiation » et « explicitation » ; ce sont les cinq *ḥaḍrât* (*'amâ*, *habâ*, etc.).

(4) Contre la tendance générale de la théologie islamique à affirmer Dieu plutôt par la destruction que par la construction des êtres. Cfr. ici, p. 45, l. 14.

(5) Question de la destruction du monde *en bloc* ; doctrine mo'tazilite

mière (1), pour des motifs tirés de la révélation (2), mais il reprend la seconde en son *kitâb al ṣayhoûr*. Il constate, pour la première, que le fait que le monde créé ait commencé ne peut se déduire logiquement de l'unité divine : « Le Point primordial n'est apparu (3) que pour le triomphe de l'argument décisif (*ḥojjah*) : en certifiant la marque d'origine (*'an*) de la réalité, — pour maintenir la preuve de l'existence propre (*'an*) du mystère divin (*khafîyah*). »

Voici comment la genèse s'est opérée, selon lui ; le point primordial s'est modalisé comme une étoile à six rayons :

(4) « Ce que Dieu a créé en premier, ce sont six *choses* (*ashyâ*) suivant six *aspects* (*wojoûh*) (5), en modalisant par cette opération l'équilibration (*taqdîr*) [de l'univers] :

[*les 6 aspects* :] Le premier aspect (*1*) c'est le dessein premier (*mashî'ah*) (6), qu'Il créa, [en tant que chose], lumière (*noûr*). Puis il créa (*2*) l'âme (*nafs*) (7), puis (*3*) l'esprit (*roûḥ*) (8). Puis Il créa (*4*) la forme (*ṣoûrah*), puis (*5*) les consonnes (*aḥrof*), puis (*6*) les noms (*asmâ*).

[*les 6 choses* : (*1*) la lumière déjà nommée (9)], puis (*2*) la

(*farq*, 102), réfutée par Ibn Karrâm et Ash'arî (Ghazâlî, *tahâfot*, I, 22 ; Ibn Roshd, *id.*, II, 38).

(1) Il s'en disculpe, ici p. 645.

(2) Non de la raison. C'est là une possibilité qu'on ne peut exclure de l'infinité des possibles que Dieu envisage, — et la quantification de ces possibles par Dieu pourrait être de toute éternité.

(3) Akhb. 32.

(4) Ap. Solamî, *tafsîr*, in Qor. XXV, 2. Cfr. *Ṭawâsîn*, p. 149.

(5) $6 \times 6 = 36$; cf. les 36 lettres de l'*ism a'ẓam* selon Ibn Sam'oûn (*Ṭawâsîn*, p. XV).

(6) C'est-à-dire le *ma'loûm* (Ḥallâj, ap. Sol. tafs. in Qor. XLVII, 21) : notification de ce qu'Il a connu et voulu être sa création.

(7) L'individuation périssable et délimitée.

(8) La vie immortelle et dilatable.

(9) Ici nous passons de l'ordre réel des natures à l'ordre formel des quantités perceptibles aux sens : ce premier sens est l'intuition, puis viennent la vision, le goût, l'odorat, l'ouïe et le toucher.

couleur (*lawn*), puis (*3*) la saveur (*ṭa'am*), puis (*4*) le parfum (*râ'iḥah*). Puis Il créa (*5*) la durée (*dahr*) (1), puis (*6*) l'espace (2) (*miqdâr*).

[*les 6 modes d'équilibration* :]. Puis Il créa (*1*) la ténèbre (*'amâ*), puis Il créa (*2*) la lumière (*noûr*) (3), puis (*3*) la mobilité (*ḥarakah*), puis (*4*) le repos (*sokoûn*), puis (*5*) l'existence (*wojoûd*), puis (*6*) le néant (*'adam*) (4). Puis, suivant cet ordre, selon les autres aspects.

(Et l'*on a dit* (*qîla*) : ce que Dieu a créé en premier, c'est la durée (*dahr*), puis l'énergie (*qoûwah*), puis la substance (*jawhar*), puis la forme (*ṣoûrah*), puis l'esprit (*roûḥ*), puis, suivant cet ordre, chaque créature, l'une après l'autre, selon chacun des six aspects) (5).

Il les créa dans le secret (*ghâmiḍ*) de Sa science, connu de Lui seul, Il les mit en équilibre, et Il compta toute chose en Sa science. »

Autres fragments :

« Tout a été lié, par sa définition même, et fixé, en son instant même. Ne s'exilent de Sa dispensation (*qadr*), que ceux qui passent à côté de Sa manière d'agir (*ṭawr*) » (6).

« Le Trône (de Dieu) est l'extrême limite où l'allusion de la créature puisse atteindre ; après, l'allusion s'interrompt, et l'expression ; car Dieu est au delà de l'allusion et de l'expression... (Qor. XLVI, 28)... Les expressions ont leur ori-

(1) Correspond à l'ouïe.

(2) Var : *maqâdîr* (cfr. Sohrawardî, ap. Tahânawî, s. v.).

(3) La lumière figure deux fois : comme explosion du décret, et comme équilibration de la couleur.

(4) La limite parfaite est posée en dernier. Ces six modes sont de l'ordre virtuel de la pensée.

(5) (Ceci paraît être l'interpolation d'un éditeur, pensant au *ḥadîth* : « Ce que Dieu a créé en premier, c'est la durée »). — Voir *Ṭawâsîn*, p. 149, n. 5.

(6) In Qor. XIII, 9.

gine et leur terme en vous. Autorisé à regarder le Trône, le prophète en parla. S'il avait regardé le Maître du Trône, il aurait été frappé de mutisme » (1).

On voit que, comme les mo'tazilites, Jowaynî, et les Imâmites, Ḥallâj voit une métaphore dans le verset « Dieu est assis (*istawă*) (2) sur le Trône » ; mais, pour lui comme pour Ibn Karrâm, elle contient une réalité mystérieuse ; c'est plutôt une parabole (3). Avec Jahm, 'Allâf et Jobbâ'î, contre les ḥashwîyah, Mâlik, et le mo'tazilite Foûṭî (4), il maintient que Dieu est réellement partout ; et non pas seulement « d'un côté » (*jihah*), au-dessus (*'oloûw*) de nous, contre les ḥanbalites et contre Ibn Roshd (5).

D'un autre côté, pour faire saisir l'imminence de l'omnipotence divine, al Ḥallâj reprend la métaphore d'Ibn Karrâm (6), disant que Dieu « pèse » sur les cieux ; il parle de Son « poids » (*thiql*) pour le cœur (7), de Sa « descente » par la grâce (8), de Sa « venue » au Jugement ; sans matérialiser Dieu par ces paraboles.

(1) In Qor. XLVI, 28 ; XL, 15.
(2) Pour *istawlă* (Sobkî, III, 263).
(3) De sa transcendance. Cf. Ibn Kollâb (Kîlânî, *ghonyah*, I, 83).
(4) Pour qui Dieu n'est omniprésent que par Sa science (Ash'arî, ms. Paris, 1453, f. 49[b] ; cfr. f. 100[a] : conciliation des deux thèses par Zohayr Atharî. Cfr. Ibn Ḥanbal, *radd*... f. 16[b]).
(5) *manâhij*, 67.
(6) *'adhâb al qabr*, in Qor. LXXXII, 1 (cf. XIX, 92) ap. *farq*, 206.
(7) Cfr. ici p. 129, 479.
(8) Cfr. ici p. 639, et Riw. XXII ; expression condamnée par 'Alî Riḍâ (Ṭabarsî, *l. c.*, 208), et employée déjà par Ibn 'Iyâḍ, métaphoriquement.

III

Théodicée (*tawḥîd, ṣifât*).

a) *La confession négative de la transcendance divine.*

1. *L'ʿaqîdah d'al Ḥallâj.*

La soûrate CXII du Qor'ân contient, sous une formule condensée, la première définition par voie négative de la transcendance de l'unité divine : i. e. de l'essence divine considérée *ad extra* (1). Et Jahm est le premier théologien qui ait tenté de l'appliquer dialectiquement, en « balayant » (2) toute souillure créée hors de sa notion de l'*oloûhiyah*, divinité pure : c'est-à-dire en épurant toute description, tout adjectif, *ṣifah*, suspect de référer notre savoir (*maʿrifah*) ou notre imagination (*tawahhom*) à une chose créée, *shay'* (3). Il établit que, tout ce que Dieu nous fait savoir de Lui positivement, c'est que, pour le moment, Il n'est ni séparé ni uni (à Sa création), ni au-dessus, ni en dessous ; qu'Il se L'asservit souverainement, qu'Il peut s'en délivrer pour rester seul, par la destruction finale (4) des créatures, toutes périssables (*fanâ*).

Les moʿtazilites, imitant, avec des restrictions, son attitude, — mais faisant, eux, du *tawḥîd* un acte libre de la volonté seule, en dehors de Dieu, — réduisirent la théodicée à l'exposé didactique des résultats de la « via remotionis », *tanzîh* ; exigeant de chaque théologien une profession de foi explicite, *ʿaqîdah*, répudiant toute analogie par équivocation entre le Créateur et la créature (5). La formule générale,

(1) En tant que *sainte*, note Tostarî (*tafsîr*, 21); cfr. concile de Latran, 1209.

(2) *takhmîm* (Khashîsh, ap. Malaṭî, f. 167 seq.) : *taʿṭîl*.

(3) Comme « vivant, ayant des mains, un trône ».

(4) Même du paradis et de l'enfer.

(5) *nafy al tashbîh.*

commune aux khârijites et aux mo'tazilites, est donnée en détail par Ash'arî dans ses *maqâlât* (1). On la comparera utilement, ainsi que celles des Imâmites (2), des hellénisants comme Fârâbî (3), et des Sâlimîyah (4), à celles d'al Ḥallâj, qui vont suivre.

Nous avons d'al Ḥallâj deux rédactions de sa profession de foi dogmatique, *'aqîdah*, définissant son attitude théologique dans la question de l'unité divine, *tawḥîd*. On sait qu'au cours de son procès (5), il eut à en rédiger une. L'importance des deux textes ci-dessous est fondamentale. Le premier publié, en taisant son nom, comme étant la profession de foi type des ṣoûfis, en tête du *ta'arrof* d'al Kalâbâdhî (+ 380/990) (6), provient, au témoignage exprès d'al Sohrawardî d'Alep en son commentaire, du *Kitâb Nafy al tashbîh* d'al Ḥallâj :

« Il n'existe pas d'*avant* qui Le précède ; il ne saurait y avoir (7) d'*après* qui Le dépasse, ni de *du* qui Le fasse avancer, ni de *d'où* qui Le rencontre, ni de *vers* qui s'y accole, ni de *dans* qui Le fasse descendre, ni de *lorsque* qui Le suppute, ni de *si* qui Lui commande, ni d'*au-dessus* qui Le surplombe, ni d'*au-dessous* qui Le diminue, ni d'*en face* qui L'affronte, ni d'*auprès* qui Le gêne, ni d'*en arrière* qui Le blâme, ni d'*en avant* qui Le dilate, ni d'*auparavant* qui Le fasse apparaître,

(1) Ms. Paris, 1453, f. 49[b] seq. ; Mas'oûdî, *moroûj*, VI, 20.

(2) Attribuées à 'Alî et Ja'far (Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 99, 100 ; Najdî, *radd*, 256 ; Kâshif al ghiṭâ, *da'wah islamîyah*, I, 70 ; ms. noseïri, Paris, 1450, f. 3[b]).

(3) *foṣoûṣ*, 70, 83.

(4) Makkî, *qoût*, II, 85 seq.

(5) Ici, p. 260.

(6) Cfr. textes après *Essai* : Akhb. 20 (comp. 18).

(7) *lâ*, avec l'imparfait : au sens de *lâ taf'al*. C'est la négation inconditionnée de l'action imparfaite (aoriste), non sa négation conditionnelle, *lam yaf'al*, ni la négation inconditionnée de l'action parfaite (parfait).

ni d'*après* qui Le fasse disparaître, ni de *tout* qui le concentre, ni d'*il est* qui Le fasse trouver, ni d'*il n'est pas* qui en prive, ni de symbole secret qui Le divulgue (1).

« La préordination du contingent (2), c'est Sa transcendance, du néant, c'est Son existence, et du terme, c'est Sa prééternité. Si tu dis « Quand ? » ; passons (3), Son être (*kawn*) a devancé l'instant. Si tu dis « avant » ; passons, cet avant dont tu parles est après Lui. Si tu dis « Lui ! » (*Howa*), passons, le H et le W sont Sa création. Si tu dis « Comment ? » ; ah ! Il n'a pas d'analogie qui Lui soit propre, on ne questionne pas à propos de Lui par *son*, on ne questionne pas par *où*, on ne questionne pas *en quoi* Il (est) ; qu'on ne cherche pas *en quoi* Il consiste, sa quiddité (*mâhiyah*) ne s'appréciant dans aucune chose d'entre les choses, car son essence s'est soustraite à la description. Si tu dis « où ? », passons : Son existence prime le lieu ; et si tu dis « qu'est-Il ? » passons ; Son Ipséité (*howiyah*) (4) s'est écartée des choses. Il n'y a que chez Lui que deux attributs soient réunis simultanément sans qu'Il se trouve mis par eux en désaccord, car Il demeure caché quand Il apparaît, et Il demeure patent quand Il se revoile (*istitâr*), « Lui, le Patent, le Caché, le Proche, l'Eloigné », mettant ainsi sa création hors d'état d'en inférer l'hypothèse qu'Il puisse être partie (intégrante) de sa création. Il agit sans établir de contact (*mobâsharah*) (5), Il se fait comprendre sans qu'on Le rencontre, Il guide sans clins d'œil. Les suggestions ne Le tour-

(1) *lâ yosayyirho khafâ.*
(2) *taqaddom al ḥadath.*
(3) *faqad* : soit, il suffit, passons (formule de coupure à la transition).
(4) Techn. les actions des créatures en émanent, soit par contact immédiat (corps à corps) *mobâsharah,* soit par intermédiaire, *sabab* (Qâsimî *oṣoûl*, 86), *tawlîd* (Tahanawî) ; cfr. Noûrî (Sarrâj, *loma'*, 38).
(5) Fârâbî l'identifie à la *mâhiyah* (*foṣoûṣ*, 70).

mentent pas, les pensées ne Le hantent pas, il n'y a pas, pour Son essence, de type, il ne pèse pas sur Son acte d'hypothèque. »

Al Qoshayrî donne le second texte, en tête du chapitre II de sa *Risâlah* (1), sous cette forme (2) :

« Il a lié le tout à la contingence, car la transcendance est à Lui. Quant à ce qui est manifesté dans un corps, l'accident le détermine ; et ce qui est rassemblé par le décret n'a de forces que par Sa confirmation ; ce qu'un moment cohère, un moment le dissocie, — ce qu'Un Autre fait subsister est en proie aux nécessités, — ce que l'imagination agrippe, la (faculté de) représentation s'y hisse ; ce qu'une station abrite est atteint par le *où* ; ce qui est contenu dans un *genre* est réclamé par le *comment*.

« Mais Lui, Los à Lui ! qu'Il soit exalté, il ne saurait y avoir d'*au-dessus* qui Le surplombe, ni d'*au-dessous* qui Le diminue, ni de *limite* qui L'affronte, ni d'*auprès* qui Le gêne, ni d'*en arrière* qui Le blâme, ni d'*en avant* qui Le limite, ni d'*auparavant* qui Le fasse apparaître, ni d'*après* qui Le fasse évanouir, ni de *tout* qui Le concentre, ni d'*il est* qui Le fasse trouver, ni d'*il n'est pas* qui en prive. — Pour Le décrire, il n'existe pas d'attribut, Son acte n'a pas de cause (3), Son être n'a pas de borne. Il se tient éloigné (*tanazzaha*) des états de sa création, Il n'y a pas en Lui de mélange (*imtizâj*) avec sa création, son acte n'admet pas d'amendement, Il s'est écarté d'eux en Sa transcendance, comme eux s'écartent de Lui en leur contingence (4). Si tu dis « Quand ? », passons, Son être a devancé l'instant. Si tu dis « Lui » (*Howa*), ce H et ce W sont Sa

(1) Ed. Anṣârî, I, 45, *Akhb.*, n° 20. Cfr. ici p. 405.

(2) Comp. le milieu avec la précédente (*in medio*).

(3) Cfr. Miṣrî, ap. Qosh. 160.

(4) Cfr. l'*aqîdah* imâmite : « Wojoûdoho ithbâtoho, ma'rifatoho tawḥîdoho » (*l. c.*, p. 99).

création. Et si tu dis « Où? », passons, son absolu et son existence priment le lieu. Et les consonnes sont Ses signes, Son existence est Son affirmation (*ithbât*) même (qu'Il existe), Sa sagesse est son attestation (à Lui-même) qu'Il est unique (*ma'rifatoho tawḥîdoho*) (1), et cette sienne attestation de son unité est Sa distinction (*tamyîzoho*) d'avec sa création. Quoi que rêvent les imaginations, Il contredit tout cela (2), comment pénétrerait (*yaḥill*) (3) en Lui cela qu'Il a fait surgir, comment retournerait jusqu'à Lui cela qu'Il a fait croître? Il ne saurait y avoir d'yeux qui se Le figurent, ni de pensées qui L'affrontent. Sa proximité, c'est Sa prévenance. Son éloignement, c'est Son dédain (*ihânatoho*). Son élévation n'implique pas descente, Sa venue n'implique pas déplacement. « Il est le Premier et le Dernier, le Patent, le Caché, le Proche, l'Eloigné, Lui à qui aucune chose ne ressemble, Lui, l'Audient, le Voyant (4). »

On peut observer dans cette *'aqîdah* d'al Ḥallâj : d'abord, sa forme : la présentation méthodique des négations successives, au moyen de toutes les particules grammaticales d'équivocation (*adawât al tashbîh*) par lesquelles notre raison pourrait s'ingénier à nous mettre en relation logique avec Dieu ; — généralisation d'une thèse ḥanbalite (5) appliquée

(1) Cfr. ici p. 548, n. 2 ; c'est la *baynoûnah azaliyah* (= *Khalâ*) d'Ibn al Hayṣam (Shahr. I, 146).

(2) Cfr. Miṣrî, ap. Qosh. 160.

(3) Litt. descendrait.

(4) Il est intéressant de noter qu'al Ḥallâj applique la règle, énoncée ici, d'éviter les particules d'équivocation en parlant de Dieu ; si l'on examine les *Ṭawâsîn*, on trouvera cette règle observée ; il évite l'emploi de *ḥattä*, car ce qui suit doit être de même genre, acception et généralité (Cfr. *ilä*), et n'utilise que les « particules du juriste », c'est-à-dire : *fa, waw, faqad, lianna, ka'annaho, famâ... ?, in, lâ... illâ, mâ... siwä* (Cfr. ici p. 470).

(5) Voir p. 640, n. 3. Cfr. Ibn al Jawzî, *ro'oûs*, 45 ; Sohrawardî, *toqä*.

ici en suivant, en détail, la classification des philosophes hellénisants. Elle nie que Dieu rentre sous aucun des cinq universaux (1), sous aucune des dix catégories (2). Ensuite, pour le fond : la *via remotionis* est utilisée ici, comme une arme qu'on retourne, contre la raison même qui l'a forgée ; montrant qu'elle s'expose ainsi nue et sans défense, à son Dieu ; l'action directe et incomparable de Dieu sur ses créatures est affirmée, ainsi que la pérennité positive de tous Ses attributs et Ses noms révélés.

Cette *'aqîdah*, sous une forme originale et philosophique, est du type des 'aqîdah *hanbalites* (3) : elle part du fait divin révélé, — de l'*incomparabilité*, « *balkafiyah* » (4) de Dieu, tel qu'Il s'est décrit Lui-même dans le Qor'ân pour les croyants ; tel quel, sans corporéité (*tajsîm*) (5) ni idéalisation (*ta'wil*) (6).

(1) Sauf peut-être le propre (*takhassos*) : qui serait sa sainteté, *qods*.

(2) Sauf peut-être la substance (*jawhar* — mot d'Ibn Karrâm, qu'al Hallâj évite ici), qui répond assez à ses mots « *dhât wâhid qâ'im bi nafsihi* » ; substance d'ailleurs incomparable puisqu'elle peut réunir simultanément deux attributs opposés.

(3) Comparer surtout l'*'aqîdah* établie par Ibn Ya'lä al Farrâ et Aboû'l Hasan Qazwînî (+ 442/1050; l'ascète, disciple d'Ibn Sam'oûn), et édictée par le khalife al Qâ'im en 432/1040 : « Affirmer les attributs de Dieu, c'est affirmer qu'Il existe actuellement (*ithbât wojoûd*), et non pas qu'Il est ainsi effectivement délimité ni comparé (*tahdîd aw kayfiyah*) ; c'est affirmer les Noms et Attributs, tout en niant l'équivocation et ses particules (= ka, ka'anna, mithl) » (Ibn al Farrâ, *tabaqât al hanâbilah*, ms. Zah. tar. 59). Cfr. aussi Kîlânî, ap. *bahjah*, 177.

(4) Posée par Mâlik en premier ; puis par 'Othmân-ibn-Sa'îd Dârimî contre Ibn Karrâm (Harawî, *dhamm*, 109b).

(5) Comme Moqâtil ; ni équivocation, comme Hishâm. « Il ne faut prendre les attributs, note le hanbalite 'Awn al Dîn Ibn Hobayrah, ni au sens propre (*haqîqah*), c'est équivocation, ni au sens figuré (*majâz*), — c'est invention » (Ibn Rajab, *tab. hanab.*, s. v.).

(6) Comme les mo'tazilites, qui *inventent* des concepts pour Le *figurer*.

Elle va plus loin, elle fait de la *via remotionis* une des formes de la vie ascétique, une ascèse de l'intelligence la dénuant des images créées, la purifiant de la nature charnelle, *basharîyah*, l'accoutumant, comme chez les prophètes, à la méditation sur la nature divine, *ṣamadiyah* ; ce qui prépare l'union mystique. Ce qui importe, puisque Dieu existe souverainement, c'est, après avoir reconnu l'inanité des idées qu'on se forgeait sur Lui, et qu'Il n'est pas, — c'est d'écarter tout cela, — afin qu'Il nous apprenne Lui-même ce qu'Il est, qu'Il s'explicite devant notre intelligence, puisque nous ne pouvons vivre sans Lui ; renonçant à établir, de nous à Lui, aucune analogie par équivocation (1), prions-Le de nous expliquer l'analogie par proportion (2) qu'Il a posée, de Lui à nous, en nous créant.

« Quelle est cette Vérité (*Ḥaqq*) dont tu nous parles ? lui dit-on. — Celui qui causalise (*mo'ill*) les êtres, sans être Lui-même causalisé (*ya'tall*) » (3). « Le premier pas dans le *tawḥîd*, c'est cesser de s'isoler (*tafrîd*, hors de Dieu) (4) ». Tous les attributs révélés qui nous traduisent directement l'action divine sur nous, bien loin d'être des voiles qui nous Le cachent, sont les moyens (5) assurés d'obtenir Sa familiarité, car, Dieu ne changeant pas, ils sont en Lui, essentiellement. « Il n'est pas, en Lui, d'essence dénuée (*doûn*) d'attri-

(1) *tashbîh*, *iqtirân* (in Qor. XIII, 42).

(2) *nasab* (in Qor. XIX, 57) qui peut devenir *wasîlah* (in Qor. V, 39).

(3) In Qor. X, 35. Noter qu'il appelle Dieu *mo'ill*, non pas *'illah*, ni surtout *'illat al 'ilal* « Cause des causes » ; Ibn 'Arabî est donc fondé à lui prêter une critique d'une invocation contenant cette dénomination ; invocation hellénistique que les *ishrâqiyoûn* faisaient remonter à Platon (Bahâ 'Amilî, *Kashkoûl*, 284, 330). Rectifier en conséquence notre n. 2, p. 383.

(4) Hojwîrî, *Kashf*, 281 ; cfr. Taw. VI, 8.

(5) Mais non des fins, comme pour Gorgânî (ici p. 352).

buts » (1). Ils sont Sa qualification (*ittiṣâf*) (1 *bis*), qui peut se rendre assimilable à notre intelligence par la vision nue. La « caractérisation » graduelle en nous des caractères divins, s'imprimant sur notre raison, *takhalloq* (2) *bi akhlâq Allah*, est étudiée par Ḥallâj et Wâsiṭî, à propos des Prophètes (in Qor. LXVIII, 5) (3), comme la préfigure spirituelle de l'union mystique, comme le « revêtement » par l'homme de la forme glorieuse sous laquelle Adam avait été adoré (par les Anges) ; au moyen des « attributs du Seigneur » (4).

Comment, d'ailleurs, le croyant pourrait-il se dispenser un instant de recourir à Dieu ? « Prétendre Le connaître, c'est de l'ignorance ; s'accoutumer à Le servir, c'est de l'irrespect ; se prémunir contre Sa guerre est folie ; rester inattentif à Sa paix est sottise ; discourir sur Ses attributs, c'est divaguer ; s'abstenir de L'affirmer, c'est se silencier ; chercher à rester proche de Lui, fait tourner sur place ; et se contenter d'être loin de Lui, décèle une âme vile » (5).

« Dieu les guide par son nom « le Premier » vers le mystère qui les embrasse ; — par son nom « le Dernier », Il leur fait comprendre la gloire subsistante et pérenne ; par son nom « le Visible », Il leur fait apercevoir la belle et évidente lumière ; et par son nom « le Caché », Il leur inspire la vérité et le témoignage » (6). « Premier, sans antériorité ; Dernier, sans postériorité ; Visible, sans dehors ; Caché, sans dedans. C'est par Lui que les attributs décrivent, non eux par qui Il

(1) Taw. X, 18. Cfr. in Qor. XXIII, 14.

(1 *bis*) Cfr. la citation de la page 476, où l'on peut traduire « ... et que ta *conformation* ne soit plus qu'une *conformité* à Lui-même ».

(2) Miṣrî en parle le premier. Ce devient un *ḥadîth* ('Abdarî, *modkhal*).

(3) Ap. Solamî, Baqlî ; cfr. aussi Sarrâj, *loma'*, 89, 366.

(4) Ici p. 606.

(5) Akhb. 21.

(6) In Qor. LVII, 3.

est décrit. C'est par Lui qu'on comprend les sagesses, non elles par qui Il est compris ; c'est par Lui qu'il y a détermination de la quantification (*'orf al makân*), sans qu'Il ait quantification ni détermination. C'est par Lui qu'existe le *kân* (= heccéité pure) de la création, sans que Sa création (= Son acte la créant) ait d'heccéité » (1).

« Al Moznî (2), Dieu l'ait en Sa miséricorde, dit (3) : « Quand Ibn Manṣoûr, Dieu l'ait en Sa miséricorde, vint à la Mekke, on le questionna sur « l'attestation du genre humain (au *mîthâq*) » (4) affirmant de Dieu qu'Il est unique, et sur le *tawḥîd*. Et il parla, si bien que nous en oubliâmes la formule canonique du *tawḥîd*. Et nous lui dîmes : « Cette formule convient-elle à Dieu ? — Elle Lui convient, pour autant qu'elle Lui plaît, comme épithète (révélée) (5) et précepte (édicté) ; mais non pas comme qualification (6), ni comme réalité (Siennes). Tout ainsi que notre gratitude pour Ses bienfaits Lui « plaît » (7). Comment (*annâ*) notre gratitude de Ses bienfaits pourrait-elle Lui convenir (8) ? » Et il ajouta : « Tant que tu te fabriques des expressions, tu n'affirmes pas le Dieu unique ; jusqu'à ce que Dieu S'empare de tes expressions, en te faisant renoncer à elles, et qu'ainsi ne subsistent plus, ni l'énonciateur (créé), ni son expression (humaine) » (9).

(1) In Quor. LVII, 3.

(2) Il s'agit ici du traditionniste Aḥmad-ibn'Abdallâh Moznî, mort à Bokhârâ en 341/952 (Sam'ânî, 527[a]).

(3) Sol. in Qor. III, 16.

(4) Terme d'Ibn Karrâm (ici p. 607, l. 16).

(5) *na't*.

(6) *waṣf*.

(7) *ex congruo*.

(8) *ex condigno* ; cfr. ici, p. 302, n. 3.

(9) Proposition citée par Bîroûnî, *Hind*, I, 43. Comp. ici, p. 576.

« Est-ce Lui, lui (*howa howa*) (1) ? — Non ! Dieu est, par delà tout « lui » ; « lui » désigne simplement l'objet (restreint), qu'on affirme ainsi ne rien posséder d'autre que soi-même. Or Dieu, parfait en Son essence, postéternel en la durée des temps, est l'Un qui existentialise toute chose qualifiée, vers qui tend toute chose soumise à un maître (*marboûb*) ; Il consume son hôte, Il renverse son agresseur. S'Il S'atteste à toi Lui-même, c'est qu'Il t'a devancé (2) ; s'Il te masque sa présence, c'est qu'Il t'écoute » (3).

Al Ḥallâj se sert ainsi de la voie négative pour introduire l'affirmation positive, en nous, de la divinité ; comme une réalité souveraine, s'imposant à nous, sans que notre contingence et nos relativités modifient en rien Son attitude à notre égard. Il réagit ainsi, et très fortement, contre la doctrine, commune alors, du caractère créé, *à posteriori*, des attributs divins « de l'acte » ; établissant un tel parallélisme entre l'attitude prééternelle (*azal*) et l'attitude postéternelle (*abad*) de Dieu à l'égard de Ses créatures, qu'on lui a fait observer qu'il risquait ainsi de faire supposer un monde créé *coéternel* à Dieu (4) :

« Qu'est-ce que le *tawḥîd* (5) ? — L'attestation de l'Unité divine reste la même, dans le vide comme dans le plein (6).

(1) Dieu est-il simplement le sujet visé dans la prédication logique de l'identité ? Thèse moniste.

(2) Au jour du Covenant.

(3) Sol. in Qor. CXII, 1.

(4) Cfr. *suprà*, p. 632. Ces objections semblent présentées ici par des disciples d'Ibn Karrâm ; elles atteignent plutôt le hallagisme de Wâsiṭî que celui de Fâris (*taqaddom al shawâhid*).

(5) Texte trad. en entier par Baqlî, *Shath*. 132 ; résumé ap. Sarrâj, *loma'*, 364. En opposition à la théorie d'Ibn Karrâm sur la production actuelle d'événements dans l'essence divine (ici p. 654) ; cfr. l'expression hellénistique de l'ash'arite Simnânî : *Allâh ḥâmil liṣifâtihi*.

(6) Contre l'émanatisme du médecin Râzî (ici p. 630). Ibn al Hayṣam posera, de même, *Khalâ = baynoûnah azaliyah*.

— Commente cela, nous ignorons ces termes d'initiés. — Tel est le *tawḥîd* : Dieu, tel qu'Il fut dans la prééternité, et tout ainsi qu'Il sera dans ce qui ne cessera d'être, à jamais. — Pourquoi qualifies-tu Dieu au moyen de la « prééternité » et de « ce qui ne cessera d'être » ? Soutiens-tu l'éternité des choses contingentes (*qidam al moḥdathât*) ? — Ta parole contredit l'entendement de mon savoir ; ces « choses contingentes », c'est ta parole ! »

« Qu'est-ce que le ṣoûfisme (1) ? — Que ton annihilation soit telle que tu n'aies plus ni à nier, ni à affirmer. — Explique-nous cette phrase. — Calcinations et éliminations (2), c'est l'affaire de la divinité. — Développe cette idée. — Elle est inexprimable ; la connaît qui la connaît, l'ignore qui l'ignore. — Par Dieu, je t'adjure de m'expliquer. — Mais il récita le vers :

« Ne t'attaque pas à Nous, car voici un doigt
Que Nous avons déjà teint, dans le sang des amants. »

b) *Sa doctrine des attributs divins.*

1. *Leur classification en général.*

ṣifât, attributs. 1° Qor'ân : affirmation, avec insistance, d'un Dieu unique, omnipotent, au terme de Son acte, dans la conclusion de Son opération créatrice elle-même ; où Il nous reste impénétrable *ṣamad* (3), en Son mystère, *ghayb*.

(1) Ibn Yazdanyâr, f. 12ª ; trad. Baqlî, *Shath*. 134.
(2) *ṭawâmis wa rawâmis* : deux termes techniques graduant la « mort mystique » (cfr. Hojwîrî, *Kashf*, s. v. ; et la qaṣîdah d'al Ḥallâj : « *sokoûtô*.,.) ; comp. Sarrâj, *loma'*, 357-358.
(3) « man lâ jawfa laho » (Ibn Ḥanbal, Zorârah) (cfr. Qor. XXXIII, 4, et *suprà*, p. 549) ; ὁλοσφυρον, dit E. Zigabenus. Spiritualisant, comme Ja'far, cette impénétrabilité (ṣamad = maṣmoûd ilayhi bil ḥawâ'ij (Ja'far, in *Lisân*, s. v. ; Tostarî, *tafs*. 200) = maṣmoûd ilayhi bil ṭâ'ât (Ḥallâj, in Solamî, *ṭabaqât*) —), al Ḥallâj l'approprie à l'Esprit de Dieu qui n'est ni parent, ni enfant, — qui apprend à l'homme à se détacher,

Il s'est réservé les plus beaux noms (1). Tout ce qui est nommable et créé est sien, *molk*, *'ilm*, etc. Il nous ordonne de dire au début de nos actions « *bismillâh al Raḥmân al Raḥîm* », « au Nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux », pour reconnaître que la foi en Son mystère est notre seul lien avec Son omnipotence (2).

2° *ta'ṭîl*, dénudation de l'essence (par « via remotionis », *tanzîh*) : de Jahm, Ḍirâr et Najjâr (3). Les attributs de perfection (*ṣifât al nafs*) (4), imparticipables, sont de simples synonymes, pour désigner (*awṣâf al dhât*) l'essence divine : « *oloûhiyah* : impénétrable à nous, qui Lui sommes perméables par pure contrainte passive (*idṭirâr*), n'ayant rien de commun avec Elle. Quant aux termes révélés, impliquant équivocation avec les choses créées, ce sont les attributs (*ṣifât*) acquis, créés : modalités descriptives de l'action créatrice, *ṣifât al fi'l* (5), aussi diverses que les catégories d'accidents (*a'râḍ*) qu'elles déclenchent ; elles seules nous prouvent Dieu ; et Ses noms (*asmâ*) ne sont que des sons (*aqwâl*).

3° *tanzîl*, maintien des données de la révélation, de Moqâtil. Déjà Ḍirâr, Ḥafṣ et Aboû Ḥanîfah réagissent contre Jahm, au nom de la révélation, estimant (6) que Dieu a positivement une essence (*mâhiyah*) et peut-être aussi une heccéité (*anniyah*) découvrables. Moqàtil, en plus, maintient, contre

à son exemple, de tout lien charnel (ici p. 488, l. 5 : *ṣamadî al roûḥ* — et ici p. 503, n. 8). Cfr. Ibn al Dâ'î, 422.

(1) *asmâ ḥosnä*.

(2) C'est la *ṣibghah* islamique (Qor. II, 132), tenant lieu de la formule trinitaire du baptême chrétien : l'*istithnâ* (cfr. ici p. 584).

(3) Shahr. I, 108, 115 ; Malaṭî, 167.

(4) Ibn Kollâb y met : *joûd, karam*.

(5) Ex. : *Khalq*, *'adl*, *rizq*, *iḥsân* (Ash'arî, f. 61b). Cfr. 'Abd al Masîḥ Kindî, *risâlah*, 34-35.

(6) Hazm II, 174 ; Shahr. I, 114.

Jahm, l'affirmation distincte des divers attributs divins tels que le Qor'ân les révèle (*ithbât* : doctrine suivie par Thawrî, Mâlik, Ibn Ḥanbal, Ibn Râhawayh). Il pose, en outre, que le principe de leur réalité en Dieu, l'origine aussi de leur révélation en nous, c'est la « foi increéée de Dieu en Son unité », *'îmân qadîm* (1), cette science parfaite de Lui-même où Il S'atteste à Lui-même qu'il est unique ; et dont Il imprime en nous la certitude (partielle) ; en l'établissant en nos cœurs, par la foi. Cette thèse fut adoptée, avec des variantes, par les ḥanbalites, les sâlimîyah et al Ḥallâj. Pour les Sâlimîyah, Dieu est Foi, *îmân* (2). Al Ḥallâj, développant la pensée d'Ibn Ḥanbal, maintient une distinction formelle (et non virtuelle) entre la « Foi » de Dieu et la nôtre : « Dieu S'attestant à Lui-même qu'Il est le seul efficient (*ṣâni'*) ; Il a cru en Lui-même, en Son mystère ; avant qu'on croie en Lui selon ce qu'Il a décrit de Lui-même » (3).

4° *ta'wîl*, interprétation rationnelle, des Mo'tazilites. Contre Moqâtil et les Ḥashwiyah, ils placent les actes du cœur hors de toute action divine, donc imperméables à l'essence divine ; ce qui réduit forcément la profession de foi monothéiste d'un chacun, à la construction intellectuelle (plus ou moins laborieuse) d'une définition négative de la transcendance divine, sans expérimentation de Dieu dans le cœur. Leur *ta'wîl* est une simple atténuation du *ta'ṭîl* de Jahm. Il n'y a que des distinctions virtuelles entre les attributs de perfection, simples définitions, plus ou moins approximatives (4), de l'essence. Les attributs correspon-

(1) Ap. Ibn al Farrâ, *mo'tamad*.
(2) Kilânî, *ghonyah*, I, 71.
(3) Sol. in Qor. III, 16.
(4) D'où la question, qu'ils posent, de « l'attribut le plus approché », *akhaṣṣ ṣifah* : l'éternité absolue, Jobba'î ; la puissance, Aboû Hâshim, Bâqillânî, Jowaynî (cfr. Jahm) ; la scibilité, A. H. Baṣrî (Ibn al Dâ'î, 398).

dants, visant les actions créatrices (*ṣifât al af'âl*) sont choses créées : *hors de l'essence* (1) et hors de la création matérielle (*lâ fi maḥall*) (2) : science créée (= préexistence des choses en Dieu, *thoboût*), puissance créée (= leur prédétermination en Dieu, *qaḍâ*), etc...

5° *ibṭâl*, annulation de l'essence (réduite par « via remotionis » à une quasi-indétermination) : Imâmites moḥammadiyah, Maymoûn et les Ismaëliens. Le mystère prééternel et ineffable, la divinité, lumière souveraine (*lâhoût* = *noûr 'olwi*) « a pouvoir exécutoire et science préalable, elle est vivante sans vie, puissante sans puissance, audiente sans ouïe et voyante sans yeux, opérante sans membres ni outil » (3). Elle engendre la première émanation, *noûr sha'sha 'ânî*, lumière étincelante et victorieuse, *noûr yaqhir*, dont proviennent les prophètes et imâms ; d'où la seconde émanation, *noûr żolâmî*, lumière ténébreuse et vincible, *noûr maqhoûr*, dont proviennent les astres et les créatures passibles, mêlées de ténèbres. Cette épuration par annulation, note Mo'izz (4), « permet d'accéder (*taḥṣîl*) à l'idée pure de la divinité, tandis que l'équivocation (*tashbîh*) ne permet que la comparaison (*tamthîl*) avec un symbole cachant l'idée pure (*ma'nä*) ».

6° *tashbîh*, équivocation : Hishâm (5), Imâmites 'alawiyah,

(1) Ceci fait penser déjà à l'application, en Dieu, de la distinction aristotélicienne entre la « puissance » et l' « acte », essayée par Bishr (Shahr. I, 82).

(2) Cette épithète, caractéristique des substances (ici p. 558), pose un dilemme : ou bien considérer ces attributs comme éminemment à Dieu, convergeant en l'essence divine (Ibn Karrâm, Ḥallâj) ; ou bien comme étrangers à la pure divinité, formellement distincts de l'essence divine (Ibn Kollâb, Ash'arî).

(3) Ap. Malaṭî, 35 ; comp. fragment du pseudo-Bâqir (Shahr. II, 29 ; et Salisbury, *JAOS*, 1851).

(4) Fragm., éd. Guyard.

(5) Auteur du *radd 'alä'l tanzîh*.

et Noseïris (Khaṣîbî). Selon Hishâm, Dieu ne Se découvre pas à nous par Ses « attributs de l'acte », créés, qui modifient les choses au moyen d'accidents ; mais Il nous manifeste de façon permanente Ses « attributs de l'essence », incréés, dans la diversification même des substances particulières, et l'individuation des individus ; plaçant en chacun une ressemblance, *moshâbahah*, entre eux et Lui, intentionnelle, et perceptible à nos sens, au moyen de qualités sensibles (1). Cette formule risquée devient chez Khaṣîbî l'affirmation d'une interdépendance esthétique entre le Créateur et la création matérielle : « la forme (*ṣoûrah*) n'est pas l'intégralité du Créateur, mais le Créateur n'est pas sans elle ; aucune forme ne L'emprisonne, mais nier la forme, c'est détruire la pureté divine (*tanzîh*), qu'elle manifeste en image (*tamthîl*) et en individuation (*tashkîl*) ; c'est renoncer à définir le mystère (*ghayb*) » (2).

7° doctrine conceptualiste des *ma'ânî*, idées (3). Par un mouvement de pensée calculé, essayant de faire cadrer la formule mo'tazilite de l'essence divine avec les données révélées, Ibn Kollâb place, au-dessus des « attributs de l'acte », créés, — entre eux et l'essence, y adhérant, *dix* super-attributs prééternels (*azalîyah*), essentiels à Dieu, incomplètement (donc formellement) distincts de l'essence (4) : puissance, science, vie, stabilité (*baqâ*), éternité (*qidam*), ouïe, vue, parole, volonté (*irâdah*), et nolonté (*karh*).

Ash'arî n'en garde que *quatre* (5) (*ma'nawîyah*) : science, puissance, vie et volonté ; et place les trois autres, ouïe, vue

(1) *farq*. 49, 216 ; Ibn al Dâ'î, 420. Dieu, en tant que type de perfection du métal, est « un lingot d'argent » (*sabîkah faḍḍah*) ; en tant que type de perfection de l'homme, « Il a sept coudées », etc.

(2) Dussaud, *Noseïris*, 100.

(3) Sens des *ṣifât* = sens des *asmâ*.

(4) Ibn al Dâ'î, 396.

(5) Il supprime *Karh*. Bâqillânî fait une liste de quinze.

et parole, un peu au-dessous (*dhâtîyah*) ; au-dessus des « attributs de l'acte » (*fi'lîyah*) ; créés, eux, mais co-essentiels, selon lui.

Ces remaniements attestent la difficulté que les théologiens islamiques trouvaient à concilier l'immuable simplicité divine avec le principe de Jahm, dissociant à tout prix (1), en Dieu, les « attributs de l'essence » des « attributs de l'acte », Son attitude vis-à-vis de Lui-même, d'avec Son attitude vis-à-vis de Ses créatures. Ash'arî concède à Ibn Ḥanbal (contre Ibn Kollâb) que la Parole divine n'est pas seulement une idée simple, en Dieu, mais un commandement précis, pour nous.

8° Développant l'affirmation de Moqâtil, d'une « foi incréée », qui posait le problème de notre accès positif à l'expérimentation de l'essence divine, — l'école ḥanéfite, de Marîsî à Mâtorîdî, essaie d'établir que tous les attributs divins, révélés et irrévélés, ceux de « l'essence », comme ceux de « l'acte », sont également increés, co-éternels à Dieu. La première synthèse de cette doctrine est due à Ibn Karrâm. Il affirme d'abord que tous ces attributs, co-éternels, décrivent réellement Dieu sans altérer la simplicité de Sa substance (*aḥadî al jawhar*) (2) ; puis, que : chaque fois que l'une de Ses créatures agit, Dieu manifeste intentionnellement un de Ses attributs increés : il y a donc « production, dans l'essence divine (3) », d'un événement nouveau, d'une détermination nouvelle de ces attributs. Cette seconde proposition, déduite d'une expérience mystique méditée, introduisait en théologie islamique l'idée de la présence *réelle* de Dieu, *au dedans* de chaque créature, par le moyen d'une succession de « grâces actuelles » multiples (4). Mais sa formule

(1) Pour mieux isoler la transcendance divine.

(2) Ap. *farq*, 203.

(3) *iḥdâth fî'l dhât.*

(4) On peut, en termes chrétiens, dire qu'il s'agit du *nexus* mysté-

malsonnante choquait le respect dû à l'éminente simplicité divine. La rectification, tentée par Ibn Sâlim (1), en identifiant, comme Marîsî (2), la multiplicité de ces grâces actuelles à la totalité des créatures, à la nature de l'univers, aboutit : soit à nier tout caractère surnaturel à la grâce, soit à diviniser la nature comme un flux divin.

9° Al Ḥallâj part des deux propositions d'Ibn Karrâm. Dieu dépasse tout ce qu'Il nous a révélé de Ses attributs (3). Tous les attributs, révélés et irrévélés, ceux « de l'essence » (*mâhiyah*), comme ceux « de l'heccéité » (*anniyah*), sont également incréés, co-éternels à l'essence qui Se décrit librement à nous par eux, sans qu'ils altèrent Sa simplicité. Quant à la multiplicité successive des grâces divines, il l'admet, mais en rectifiant la seconde proposition d'Ibn Karrâm. Comme Moqâtil l'avait fait pour la super-science divine (= Sa certitude de ce qu'Il est en soi ; qu'Il imprime par la foi en nous, en autant d'exemplaires qu'il y a de mémoires et de croyants), — comme Ibn Ḥanbal l'avait fait pour le

rieux qui unit la grâce à la gloire ; Ibn Kollâb ne considère que la gloire essentielle de Dieu, multiplicité imparticipable d'attributs simultanément éternels ; Ibn Karrâm n'envisage que les réalités actuelles et successives de la grâce, multiplicité de manifestations pourtant inséparables de Dieu, sorte de gloire accidentelle de Dieu. Ibn Sâlim et Ibn 'Arabî voient en ces deux gloires deux aspects équivalents de l'Un. Ibn Ḥâyiṭ (et Ḥallâj) les différencient formellement, et placent leur contact dans le *fiat* divin s'infondant en l'homme sanctifié (ici p. 520 et p. 614 ; *farq*, 261, l. 7).

(1) « Dieu saisit par un seul attribut ce qu'Il saisit par l'ensemble de ses attributs. Il ne cesse en Son essence de considérer l'univers, existant ou non. Il ne cesse de créer. L'action (*fi'l*) est chose créée, mais l'actuation (*taf'îl*) est chose incréée » (propositions II, I, VIII, IX de la liste d'Ibn al Farrâ, *mo'tamad*).

(2) « *al takhlîq 'ayn al makhloûq* » (ap. Nasafî, *jâmi' ikhtilâf al madhâhib*, in fine).

(3) Sol. in Qor. XVIII, 109 ; VII, 158.

super-attribut de la Parole (= Son attestation à Lui-même ; qu'Il édicte, par la Loi révélée coranique, pour nous, en autant de commandements qu'il y a de dilemmes, pour le jugement de l'intelligence), — al Ḥallâj réduit à l'unité, non pas en nous (1), mais en Dieu, les divers aspects de la grâce, les concessions divines préméditées, droits de grâce préétermels, *bariyât*, *azaliyât* (2), fécondant les intentions de chacun. Toutes, d'un mot, ont été articulées d'avance, au Covenant, dans le « Oui ! » de l'Esprit incréé de Dieu, *Roûḥ nâṭiqah*. Qui vient, au fur et à mesure, « articuler » (3) en nous, et avec nous, si nous y consentons, le vœu de fidélité à Dieu qu'Il a déjà articulé pour nous, avant nous, « sans nous », par une prévenance exquise de l'Amour. Sous la forme d'Adam, l'Esprit, au Covenant, avait énoncé seul (4) la science, l'éloquence et la libre puissance divines. Sous la forme sanctifiée de l'élu, en son cœur consentant, l'aveu de l'amour vient naître, comme un écho : reconnaissance sincère d'avoir effectivement reçu ces dots prééternelles : *'ind al qawl min bariyâtî* (5), dit al Ḥallâj, la veille du supplice.

2. *La science et la puissance ; la parole ; l'esprit.*

'ilm wa qodrah, science et puissance. La scolastique musulmane définit la vie, *ḥayât*, comme le plein exercice (*ṣiḥḥat*) simultané de la science et de la puissance (6) : ce qui

(1) Comme Ibn Sâlim.

(2) Cfr. ici, p. 564 ; *taqaddom al shawâhid*.

(3) L'épithète *nâṭiqah* (cfr. ici p. 297, 482) réfère au « Qor'ân nâṭiq » d'Ibn Ḥanbal (ici p. 659), et à la *qâ'iliyah* qu'Ibn Karrâm distingue expressément du *Kalâm* (*farq*, 207) ; plutôt qu'au *Nâṭiq* des Qarmaṭes (= l'imâm qui reçoit l'influx de la première émanation) ou qu'à la *nafs nâṭiqah* des médecins hellénisants.

(4) Ici p. 298, n. 602.

(5) Corr. trad. donnée ici p. 298, l. 3-4 : « par l'aveu de mes droits de grâce préconcédés ».

(6) Tahânawî, s. v.

constitue, en Dieu, le secret de Sa suprématie, de Son pouvoir suprême. L'analyse des *motakallimoûn* s'efforça de les dissocier, pour les étudier séparément ; tandis que l'initiation des Imâmites extrémistes prétendait conférer cette « suprématie » (1), en son unité inintelligible mais réelle.

Pour la science : Jahm pensait que Dieu s'était créé d'avance une science des contingents. Les mo'tazilites en exclurent : les futurs libres (actes humains) (2) ; puis, généralisant : soit, tous les accidents avant leur incidence (Mo'ammar et 'Abbâd), ne lui réservant que les substances ; soit au contraire tous les particuliers, en ne lui réservant que les universaux (Nażżâm, Jowaynî) (3). 'Allâf, seul, voyait, comme Jahm, cette science formant un *tout* (limité) ; Foûṭî en affirma la simplicité et le caractère prééternel (*'ilm azalî*) (4). Transfuge du mo'tazilisme, Ibn al Râwandî, reconnut, le premier, l'universalité de la science divine des futurs de toutes catégories, en tant que futurs (*'ilm al maqdoûrât*) : ce qu'al Ḥallâj et les Ash'arites appellent le *taqdîr*, l'équilibration (5).

Corrélativement, les mo'tazilites avaient limité la puissance divine aux événements matériels échus effectivement, ne lui soumettant ni les futurs libres, ni les futuribles, ni les possibles en général ; seul, le dernier mo'tazilite, A. H. Baṣrî, envisagera dans toute sa généralité, la « scibilité éternelle » de Dieu (6).

Ibn Karrâm tenta de définir l'unité profonde de la vie

(1) Ici p. 138, 507.

(2) Connus seulement, un à un, au fur et à mesure de leur production.

(3) Cfr. les Grecs. Pour éviter de faire de la science divine une connaissance analytique (*tafṣîl, singillatim*), ce qui impliquerait déroulement (*istirsâl* ; comme d'une chevelure). Sobkî, III, 261.

(4) Ash'arî, 52-53.

(5) *farq*, 108, 208 ; Ibn al Dâ'î, 432.

(6) Ici p. 564.

divine, dans l'inséparabilité de la science et de la puissance ; et pour dire que Dieu ne nous en révèle pas la plénitude, à travers Sa création (qu'Il possède et connaît), il figura Sa puissance comme un mystère réel et actuel, plénitude incessante et infinie d'actes nouveaux, spéciale à Son essence (*takhṣîṣ al qodrah*) (1). En termes moins malsonnants, Tostarî entrevoit le « secret de la suprématie » (*sirr al roboûbiyah*), dont l'apparition abolirait la mission des Prophètes (2). Ḥallâj, de même, note que la révélation des « sciences de la puissance divine » (*'oloûm al qodrah*) « affolerait » les créatures (3). Ash'arî affirme encore l'omnipotence et l'omniscience divines comme un bon plaisir souverain, mais en restreint l'activité à la création arbitraire de notre univers.

Kalâm, la parole, le verbe. — 1° Qor'ân. Le Qor'ân tout entier est une « lecture » révélant à l'homme la parole divine, notifiée sous l'aspect de mots intelligibles ; cette parole étant le seul signe mettant en connexion Dieu et l'homme ; signe de séparation plutôt que d'union, pacte contenant les sanctions de la Loi.

2° Jahm (4), le premier, reconnut le caractère créé (*makhloûq*) de cette « lecture », se refusant à envisager la coéternité, en Dieu, d'une multiplicité de sons, de mots arabes, d'allusions à des créatures. « Parole », quand il s'agit de Dieu, ne peut être qu'un synonyme ineffable de Son essence imparticipable.

L'argumentation de Jahm convainquit les diverses écoles théologiques : Khârijites (notamment Ibâḍites) (5), Imâ-

(1) *farq*, 208, l. 6, 15 ; thèse condamnée par Ibn Kollâb (Ibn al Dâ'î, 396).

(2) Ici p. 31.

(3) Sol. tab.

(4) Ibn Ḥanbal, *radd*... f. 7ª 10ᵇ.

(5) Tina'oûtî, *Dalîl*.

mites (1), Moʿtazilites (2), Hanéfites (Aboû Ḥanîfah, son fils Ḥammâd et son petit-fils Ismaʿîl) (3) et même certains traditionnistes, Ibrahîm-ibn-ʿOlayyah et Dâwoûd (4). Sur les conseils du ḥanéfite Bishr Marîsî, le khalife rendit en 212/827 un décret (rapporté en 234/848) (5) obligeant tous les docteurs de la Loi à souscrire à la formule du « *Qor'ân créé* ». La grande majorité obéit, puisque, comme le dit Jâḥiẓ (6), le Qor'ân « est un corps (*jism*), susceptible de prononciation, césure, rythme et composition, créé en tant que substance réelle, isolée, écoutée dans l'air, perçue sur le papier, scindable et reliable, réunissable et divisible, soumise à croître et à décroître, périr et durer ».

2° L'objection vint du côté des plus fervents « lecteurs » du Qor'ân. A travers la forme créée de ces mots (7), Dieu ne leur faisait-il pas saisir parfois un sens essentiel ; et pouvait-on dire que ce sens (*maʿnä*) fût créé ? « Dieu irradie pour ses créatures par Sa parole, mais ils ne voient pas (8). Le Qor'ân n'est ni Créateur, ni créature, mais c'est la Parole de Dieu (9). Provenant de Lui, elle s'en retourne à Lui » ; Sentences attribuées à Jaʿfar. Son disciple imâmite Hishâm déclare « *al Qor'ân sonḥ* », « le Qor'ân est un concept immatériel », « qui a quitté les Compagnons du Prophète pour remonter au ciel, quand ils ont apostasié, instaurant Aboû Bakr au lieu de

(1) Ibn al Dâʿî, 432 : « la parole de Dieu n'est que Son acte » (sic).
(2) 'Allâf (*farq*, 108).
(3) Ibn al Dâʿî, 390.
(4) Fondateur du rite zâhirite.
(5) Patton, *Ibn Hanbal*.
(6) Jâḥiẓ, *mokhtârât*, II, 123-126, 145 (thèse imâmite) ; Shahr. I, 96.
(7) Critiquables à bien des points de vue (*maṭâʿin*) : cfr. Yaḥya Yamanî, *ṭirâz*, III, 420-465 ; Ṭâhir Jazâ'irlî, *tibyân*.
(8) Ap. Makkî, qoût, I, 47.
(9) Jaʿfar, selon Ibn Ḥanbal, ap. Ibn Bohloûl, *amâlî*, majm. Zah. 38 ; Yâfiʿî, *marḥam*, II, 190.

'Alî » (1). Mo'ammar et Thomâmah, précisant cette doctrine conceptualiste, isolent le Qor'ân des accidents qu'énumérait Jâḥiẓ, et ne le disent *créé* que « métaphoriquement » (2).

Maymoûn al Qaddâḥ (3), autre disciple de Ja'far, sans dire le Qor'ân coéternel à Dieu, en fait une émanation divine ; attaquant le fils d'Aboû Ḥanîfah dans les cercles piétistes de Baṣrah, il disait « Cette louange sage, la parole de Dieu, lumière (*ḍiyâ*) et éclat de Dieu, qui est sortie de Lui et revient à Lui, peut-elle être créée ? Avant de l'avoir créée, Dieu ne parlait pas ? » et il sema ainsi la thèse du Qor'ân incréé parmi les sunnites, dit une tradition ibâḍite (4).

3° La formule théologique correcte de cette protestation conceptualiste est due à Ibn Kollâb (5) : « Dieu est, *ab aeterno* ; le verbe est un sien attribut, subsistant en Lui ; Dieu est éternel quant au verbe, le verbe subsiste en Lui, comme la science subsiste en Lui et comme la puissance subsiste en Lui. Le verbe ne consiste pas en une lettre ni un son, il ne se divise ni ne se décompose, ne se morcelle ni ne varie. C'est en Dieu une *idée simple* (*ma'nä wâḥid*), qui a pour vestige (*rasm*) les diverses consonnes et la lecture du Qor'ân. C'est une erreur de dire : le verbe est identiquement Dieu, ou partiellement Dieu, ou autre chose que Dieu. Les expressions du verbe diffèrent et varient, mais le verbe de Dieu n'est ni différencié, ni varié. De même, notre louange (*dhikr*) de Dieu diffère et varie, tandis que Celui qu'elle loue (*Madhkoûr*) n'est ni différencié ni varié. On a nommé le verbe de Dieu

(1) Malaṭî, f. 44.

(2) Ḥazm III, 54.

(3) Le fondateur de la franc-maçonnerie qarmaṭe.

(4) Tinâ'oûtî, *Dalîl*.

(5) Texte in extenso ap. Ash'arî, *maqâlât*, ms. Paris, 1453, f. 192[a-b]. 'Abdallâh-ibn Sa'îd-ibn Kollâb al Qaṭṭân, frère de Yaḥya, le grand traditionniste, est ce théologien anti-mo'tazilite de Baṣrah dont Ash'arî reprit les thèses maîtresses (cfr. *l. c.*, f. 99[b]).

« arabe », parce que le vestige l'énonçant était une lecture en arabe ; il a été nommé « arabe » pour une cause (*'illah*) ; « hébraïque », de même, pour une cause ; parce que le vestige l'énonçant était hébraïque (1). De même, on l'a nommé « commandement » (*amr*), pour une cause, et « interdiction », pour une cause, et « information » (*khabar*), pour une cause. Dieu a toujours été parlant, avant que son verbe fût nommé « commandement », et avant qu'existât la cause qui a fait nommer son verbe « commandement ». De même pour ses dénominations « interdiction » et « information ». « Ibn Kollâb, ajoute Ash'arî, niait que le Créateur soit, *ab aeterno*, « Informateur » et « Interdisant » (2), et disait « Dieu ne crée rien sans lui dire : *fiat* ! (*kon* !), et il est impossible que ce *kon* ! soit créé. Il soutenait que : ce qu'on entend réciter aux lecteurs du Qor'ân est une *expression* (*'ibârah*) exprimant la parole de Dieu ; ce que Moïse a écouté, c'est *Moïse* exprimant la parole de Dieu (3) ; le sens du verset (IX, 6) : [Si un infidèle te demande l'hospitalité, recueille-le afin qu'il *écoute* la parole de Dieu] est : « afin qu'il *comprenne* la parole de Dieu » ; et selon sa doctrine, on peut admettre aussi le sens « afin qu'il *entende* les lecteurs (du Qor'ân) la réciter » (4).

(1) Wâsitî reprend cet argument, mais oppose la « diversité des langages » à l'immutabilité du commandement qu'ils traduisaient (Baqlî, *tafsîr*, t. II, p. 25).

(2) Cfr. Hallâj, in Qor. XXIII, 14 : « Dieu s'est imposé à Lui-même le nom de Créateur lorsqu'Il a créé ; ses noms ne Lui ont pas été innovés alors, Il était décrit par la capacité de faire paraître la création, et, lorsqu'Il les a créées (= les créatures), Il a manifesté et publié le nom « Créateur » devant les créatures. Ce nom était caché et replié (*mad'oûn*) en Lui, en Sa prééternité... »

(3) Cfr. Hallâj sur l'état de ligature (*'oqdah*) de la langue, obtenu alors par Moïse (Sol. in Qor. XX, 26 ; Baqlî, in Qor. VII, 139 ; sentences et vers ap. Ibn Khamîs, *manâqib*).

(4) Cfr. Sobkî, II, 51 ; et l'anecdote du *fihrist*, I, 180, qui est une calomnie de mo'tazilite.

Cette mise au point du conceptualisme de Mo'ammar, adoptée par les shâfi'ites Karâbîsî, Moḥâsibî et Qalânisî, par Tostarî (1), par des hanéfites comme Aboû 'Iṣmah (2), est devenue classique avec Ash'arî et Ibn Foûrak (3), qui la retouchent sur un point signalé par Ibn Ḥanbal, l'*amr*.

La théorie d'Ibn Kollâb offrait la parole incréée de Dieu, seulement comme une « idée simple », à la contemplation de l'intelligence humaine : Dieu s'attestant à Lui-même, réel, unique. Est-ce là le seul fruit que le fidèle puisse tirer de la lecture du Qor'ân ? N'est-il pas le principe de vie de la Communauté islamique ?

4° Au cours des poursuites engagées contre les docteurs, traditionnistes surtout, qui refusaient de souscrire au formulaire officiel du « Qor'ân créé », Aḥmad Ibn Ḥanbal avait été traduit en justice, flagellé et emprisonné. Il n'avait rien d'un professionnel de la scolastique, Jâḥiẓ le remarque (4) dans le compte-rendu ironique (5) qu'il nous a laissé de cette cause célèbre. Les formules d'Ibn Ḥanbal n'en sont que plus

(1) Ms. Köpr. 727.

(2) Ibn al Dâ'î, 390.

(3) « Le Qor'ân est une expression, une métaphore de la parole divine » (Hazm IV, 209). D'où la théorie ash'arite de l'*incomparabilité* (i'jâz) du Qor'ân. Ce n'est ni les *histoires* qu'il renferme (*qiṣaṣ* ; théorie traditionnelle), ni sa *structure* grammaticale (*naẓm* : critiquée par Naẓẓâm, Mordâr, Ibn al Râwandî ; cfr. ici, p. 58), c'est l'*idée* divine qu'il exprime (*ma'nä*), déclarent Ash'arî et Bâqillânî (Ḥazm III, 15, 16, 207). De même Ḥallâj (Taw. I, 9 ; et ici p. 595).

(4) « Je ne suis pas un *motakallim* » aurait-il répondu aux dilemmes du qâḍî Ibn abî Dowâd.

(5) *Mokhtârât*, II, 132-139 : il n'eut pas à affronter « le glaive nu, ni beaucoup de coups de fouet ; trente seulement, et d'un fouet aux nœuds usés, aux bouts effilochés ». Devant la lâcheté des uns, le silence (*waqf*) des autres, et l'incertitude (*shakk*) de quelques-uns (Najjâriyah), Ibn Ḥanbal, très vieux alors, confessa hautement sa foi dans la révélation aux hommes de la Parole divine.

intéressantes à étudier, car la ferveur de leur défenseur, en commençant la déroute du mo'tazilisme, vint attester en outre au public, d'accord avec la conscience intime de la Communauté islamique : que le Qor'ân était pour elle plus qu'une « expression » conceptuelle de la Parole incréée, offerte à la pure méditation des intelligences ; qu'il était pour les mémoires et les volontés une *révélation* : une *règle de vie*, signe de salut et de réprobation, *amr*, — une source surnaturelle d'*oraisons*, permettant de s'entretenir avec Dieu, « *'aynã yashrab bihâ 'ibâd Allâh* » (1).

Voici les formules d'Ibn Ḥanbal, telles que les donne Ṭabarî (2), son consciencieux adversaire :

« I. Le Qor'ân s'articule (*nâṭiq*) (3) par la langue des impies comme par celle des croyants ; pour les uns, il est miséricorde, pour les autres, sanction.

II. La langue récite le Qor'ân et les langues sont créées ; l'oreille l'entend et les oreilles sont créées ; le cœur (*qalb*) le retient et les cœurs sont créés ; mais le Qor'ân, au fond des cœurs, est incréé (4).

III. Les consonnes qui font notre prononciation du Qor'ân sont, *comme telles* (5), incréées (*lafẓî bi'l Qor'ân ghayr makhloûq*).

IV. Quiconque dit que « Dieu » et les autres noms mentionnés dans le Qor'ân (cheval, mulet, jinn, homme, chien, porc) sont créés, est un associateur et un impie.

(1) Ibn Ḥanbal, *radd 'alä'l zanâdiqah*, f. 10[b] : Qor. LXXIII, 6.

(2) En sa *radd 'alä'l Ḥarqoûṣîyah* (Ibn Ḥanbal, né à Koûfah, était de la tribu des Awlâd Zohayr-ibn-Ḥarqoûṣ) ; ouvrage utilisé par Ibn al Dâ'î (433, 392, 395) d'après le shâfi'ite Moḥammad-ibn al Faḍl Kâzarînî Fârisî (in *hidâyah*).

(3) Cfr. le *roûḥ nâṭiqah* d'al Ḥallâj.

(4) C'est une voix, *ṣawt* (Kîlânî, *ghonyah*, I, 53).

(5) Il ne s'agit pas des consonnes *isolées* de leur sens (cfr. *'aqîdah* d'Ibn Qodâmah, ap. *majm.* 1328, p. 555-556).

V. Quiconque dit que la foi (*'îmân*) tout entière est créée est un impie.

VI. L'*istithnâ*, pour exprimer qu'on est un croyant, est d'obligation (1). »

La même affirmation de la réalité permanente d'une grâce divine, inhérente au Qor'ân, s'esquisse, moins hardie, dans la doctrine d'Ibn Karrâm (*qâ'ilîyah* increéée) ; de même, Tostarî, conservant un vocabulaire semi-moʿtazilite, exhorte tout fidèle à « comprendre » que c'est Dieu, en réalité, qui parle par « sa langue de lecteur » (*lisân al qârî*), quand il se récite (*tilâwah*) le Qor'ân (2). Ce vocabulaire des Sâlimîyah conduira tout naturellement Ghazâlî (3) à la doctrine philosophique de l'union à la pensée divine par le moyen d'une opération intellectuelle normalement à notre portée. Cette thèse des Sâlimîyah, condamnée par les ḥanbalites, est contraire à l'enseignement d'al Ḥallâj :

« L'homme qui « unifie » Dieu (= qui croit réaliser (en la récitant) la formule du *tawḥîd*), s'affirme soi-même ; s'affirmer soi-même, c'est s'associer implicitement à Dieu. En réalité Dieu S'unifie Lui-même, par la langue de celle qu'Il veut d'entre ses créatures. Et il ne S'unifie pas par ma langue (indigne), Lui dont la demeure est avec Sa gloire ! Sinon, qu'aurais-je à faire du *tawḥîd* ? » (4).

5° Moḥâsibî, développant et rectifiant la fervente protes-

(1) Pour ces deux formules, cfr. ici, p. 585. La formule III, d'une ferveur naïve, était théologiquement insoutenable de tout autre qu'un saint (cfr. Ḥallâj, in Akhb. 48) ; Moḥâsibî, Karâbîsî, Bokhârî, Ibn 'Aṭâ, en le prouvant, se firent poursuivre comme *qâ'iloûn bil lafẓ* par d'obstinés traditionnistes (Sobkî, I, 252 ; II, 44 ; Harawî, *dhamm al kalâm*, 115ª-118ª).

(2) Proposition XIV de la liste d'Ibn al Farrâ (= proposition X de la liste de Kîlânî, *ghonyah*, I, 84).

(3) *iḥyâ*, II, 199, 200. Cfr. Makkî, *qoût*, I, 47, II, 85.

(4) Akhb. 48. Comp. Wâsiṭî, ap. Baqlî, t. II, p. 256.

tation d'Ibn Ḥanbal, considère surtout le Qor'ân comme une source surnaturelle d'oraisons, apprenant à l'âme comment s'entretenir avec Dieu ; sans l'astreindre à répéter toujours la lettre même de ses versets. Il y voit un avant-goût de la vie éternelle, — et, précisant ce qu'avait laissé entendre Miṣrî (1), enseigne « qu'au Paradis, Dieu parlera aux élus, de Sa voix même, *kalâm bi ṣawt* » (2). De là, Tirmidhî tire la notion du *ḥadîth* mystique (3), conversation avec Dieu, des saints *moḥaddithoûn*, « admis à converser » avec Dieu, à Lui parler en Son langage (4). Notion reprise par al Ḥallâj en ses « *Riwâyât* ».

mas'alat al roûḥ, la question de l'inspiration, de l'Esprit.

1° Qor'ân, versets XVII, 87 (cfr. XCVII, 4), VI, 98, XXXII, 8. Ces versets, le premier surtout, furent interprétés par les *Ḥashwiyah* comme une interdiction formelle, pour les hommes, de scruter l'opération divine qui, comme un souffle de vie, va de Dieu à l'homme ; mais non pas comme justifiant l'identification mo'tazilite de l'*Esprit* (divin, ou angélique) avec son homonyme, l'*esprit* humain. Ibn Ḥanbal résume parfaitement le statut paradoxal de ce terme coranique mixte : « Quiconque dit : l'Esprit est créé (*makhloûq*) est un hérétique ; quiconque le dit éternel (*qadîm*) est un infidèle » (5). En effet, pour les créatures, la grâce divine n'apparaît comme féconde qu'*à parte post* (6).

2° Pour les imâmites extrémistes, l'Esprit est la marque, le scel de la première émanation divine ; son signe est

(1) Récitation, par David, du psautier, en Paradis (Moḥâsibî, *maḥabbah*). Ibn Ḥanbal n'avait osé parler que de la vision.

(2) Proposition incriminée (Dhahabî, ms. Leyde Or. 1721, f. 22b).

(3) Sens spécial du mot *ḥadîth*. Cfr. ici, p. 64, 510.

(4) Quest. 54, 57, 66, 71 de son *khatam al awliyâ*.

(5) Ibn al Dâ'î, 433. Même théorie que pour la foi.

(6) Les privilèges prééternels ne sont conférés que dans la postéternité (cfr. ici, p. 563).

l'amour d''Alî (1), gendre du Prophète, et de ses descendants. Cette marque de reconnaissance qui se transmet intacte (*tanâsokh*), d'initiateur à initiateur (2), est un secours surnaturel pour l'initié. Certains poètes à tendances imâmites, comme Kothayîr et Qays, généralisent, et font, de l'amour qui les unit à leurs bien-aimées, la marque du lien prééternel de prédestination, l'origine commune et divine de leurs esprits (3).

3° Pour certains sunnites pieux, la *roûḥâniyah*, l' « inspiration spirituelle », est le don que David obtint de Dieu, pour L'aimer, par une contrition fervente, des oraisons jaculatoires fréquentes et un genre de vie renoncé, sans abandonner la scrupuleuse observance de la loi. C'est la doctrine expresse de Wohayb-ibn-Khâlid (+ 165/781) (4), un des maîtres selon Moḥâsibî ; de Rabâḥ al Qaysî, Kolayb, Fatḥ Mawṣilî. D'où le nom de « *Roûḥâniyoûn* », « spirituels », donné à ces premiers mystiques sunnites par l'hérésiographe Khashîsh al Nisa'î (5). « L'un d'eux », Nibâjî (6) probablement, résuma leur doctrine en cette thèse : il y a *deux* esprits dans le cœur du mystique qui aime Dieu : son esprit, muable, créé, — et l'Esprit de Dieu, immuable, incréé, *roûḥ qadîmah* (7). Il invoque, entre autres arguments, un *ḥadîth* « Mes yeux dorment, mais mon cœur veille » (8), tiré du Cantique des Cantiques (9). Cette thèse, que Kharrâz semble écarter (10), ne

(1) Signe de prédestination (Moghîrah, Ibn al Ḥakam).
(2) Héréditairement ou non : dans une cérémonie (cfr. ici, p. 507).
(3) Cfr. ici, p. 177.
(4) Moḥâsibî, *maḥabbah*.
(5) Ap. Malaṭî, f. 162-167.
(6) Sarrâj, *loma'*, 222.
(7) Cité ap. Solamî, *ghalaṭât*, 78[b] ; Bîroûnî, *Hind*, 34.
(8) Cfr. Kalâbâdhî, *akhbâr*, 105[b].
(9) V, 2.
(10) Baqlî, in Qor. XVII, 87.

fut positivement définie et théologiquement soutenue que par al Ḥallâj. « Il croyait, dit un adversaire, Ibn al Qâriḥ (1), que le sage est, par rapport (2) à Dieu, dans la situation du rayon du soleil, qui en sort et y revient, et dont la lumière est un flux venu du soleil. »

Voici ce qu'avait écrit al Ḥallâj (3) : « Le flux (*madad*) de la lumière du soleil vient du Trône, et le flux de la lumière de l'esprit vient de Dieu. Si le Trône cessait de communiquer son flux à la lumière du soleil, il s'assombrirait du haut de son ciel (*falak*) ; et si Dieu cessait de communiquer son flux à l'esprit, l'esprit s'assombrirait ; et c'est le sens du *ḥadîth* du Prophète « Dieu lance chaque jour trois cent soixante œillades dans le cœur de chaque croyant » (4).

Fâris est le seul à le suivre en cela ; Wâsiṭî est moins formel (5) ; Naṣrâbâdhî se rétractera (6). Ḥallâj distingue formellement l'esprit humain, créé, de l'Esprit incréé de Dieu (7). Mais d'autres les identifient à priori : tel Aboû Bakr Qaḥṭabî : « l'esprit n'entre pas sous l'humiliation du « *fiat* ! » (8) ». « Et telle fut peut-être la doctrine d'Aboû Ḥolmân (9), car telle est la tendance sâlimiyenne » (10).

(1) *risâlah*, 551 ; cfr. Amîr Ḥosayn Maybodhî, ms. As'ad 1611, f. 74[a] ; Ṣadr Shîrâzî, *asfâr*, 454[a].

(2) Lire *min*, au lieu de *bn*.

(3) Ap. Kalâbâdhî, *ta'arrof*, ms. Oxf. 44[b]. Il s'agit du déclenchement de la conscience morale (*syndérèse*).

(4) Cf. Riw. XXVII : Ghazâlî. *ladonniyah*, 31 ; Sohrawardî d'Alep, ap. 'Âmilî, *Kashkoûl*, 272. Ibn Jorayj ap. Moḥâsibî, *ri'âyah*, 36[b].

(5) In Qor. V, 109 ; XVI, 102 ; XVII, 87 (*arwâḥ azaliyah*).

(6) Cfr. ici, p. 407.

(7) Cfr. ici, p. 515-520.

(8) Kalâbâdhî, *l. c.*, suprà. Comp. ici, p. 485.

(9) Ici p. 362. Cfr. Wâsiṭî, p. 485, n. 7.

(10) *roûḥ* = *ṣoûrat al Raḥmân* (Makkî, *qoût*, I, 168). Cfr. ici, p. 514. L'Esprit, c'est deviner *hic et nunc* l'action créatrice ; toute chose, sous un certain aspect, est increéée, pour les Sâlimîyah.

La tradition du rite ḥanbalite tolère qu'on admette en quelque manière l'éternité de l'Esprit de Dieu (1). Mais la thèse a surtout été reprise par les mystiques monistes, sous l'influence des Ismaëliens. Pour eux, l'Esprit (2), *roûḥ*, c'est l'opération (*tafwîḍ*) de la deuxième émanation divine, la Raison (*'aql*), sur la troisième (*nafs*), l'âme. A leur exemple, Ibn Qasyî (3) parle de l'Esprit comme d'une empreinte permanente (*ṣoûrah qâ'imah*), opération de la « Lumière moḥammédienne » (= *'aql*). Son disciple Mosaffar Sibtî fait (4) de l'Esprit un attribut divin inhérent à l'essence ; doctrine qu'il enseigne à Ibn'Arabî.

'Izz al Dîn Maqdisî, mêlant la tradition hanbalite au monisme hellénistique, à l'imitation de Sohrawardî d'Alep, pose les deux formes du macrocosme, l'incréé (*malakoût*, *tamkîn*, *amr*), — et le créé (*molk*, *takwîn*, *khalq*), comme constituant le dualisme du microcosme de l'homme : Esprit, et corps (5) ; ce qui s'accorde avec la doctrine d'Ibn Sâlim, mais non pas avec celle d'al Ḥallâj.

IV

Eschatologie (*wa'd*, *wa'îd*).

a) *La promesse et la menace divines.*

1. *La notion du repentir* (*tawbah*).

La loi coranique énonce des prescriptions et annonce des sanctions divines, promesses pour ceux qui obéissent, me-

(1) Ṭaraqî (ap. Sam'ânî, 370b).

(2) A la fois humain et divin.

(3) *Khal' al na'layn*, ms. Shahîd 'Alî, 1174.

(4) En son *maḍnoûn ṣaghîr*, souvent attribué à Ghazâlî (Ibn al Dâ'î, 399).

(5) Ms. Berlin, 3492, f. 42b.

naces pour ceux qui se rebellent. Comment obtenir les promesses et échapper aux menaces ?

1° La notion fondamentale, posée juridiquement par les Khârijites, est celle du repentir, *tawbah*, litt. retour, mouvement de conversion vers Dieu. Avouer publiquement sa méfiance de soi et sa crainte de Dieu, proclamer son abandon à Dieu (*tawakkol*) et sa renonciation à tout esprit propre (*tabarrî 'an al ḥawl wa'l qowwah*) (1), en reconnaissant que Dieu seul a puissance et force (*ḥawqalah*) (2) ; chaque fois que l'on s'est trompé dans un acte public, dans une observance légale (il s'agit de renier sa faute extérieure, non de regretter son péché). — Telle est la primitive doctrine des Khârijites ; origine de la confession publique toute formaliste qui est encore de règle chez les Ibâḍites. — 2° Cette notion est négligée (3) par la majorité des premiers croyants, sunnites et imâmites ; confiants que la simple continuation convaincue de leurs pratiques cultuelles doit suffire pour « faire différer « (*irjâ'*) et abolir par Dieu Ses menaces. — 3° Ḥasan Baṣrî approprie le vocabulaire juridique khârijite (4) aux actes du cœur : *tawbah* devient chez lui l'attrition, retour du cœur, motivé et volontaire, à Dieu ; regret de L'avoir offensé,

(1) « *Khoṭbah* de Tâhert », éd. Motylinski (*Congrès Orient. Alger*, 1905), repris par mystiques (Tostarî, *tafsîr*, 46 ; Kîlânî, ap. *bahjah*, 84). — Cfr. Qor. III, 129 ; IX, 103 ; IV, 81.

(2) Les Khârijites dirent avoir obtenu d' 'Ayishah, mourante, qu'elle confesse : « C'est Dieu qui a tué 'Othmân ».

(3) Ash'arî, par déterminisme divin, la supprime, en invoquant le *ḥadîth* d'Ibn Mas'oûd, que Naẓẓâm traitait d'apocryphe : « le damné est damné dans le ventre de sa mère, comme l'élu est élu dans le ventre de sa mère » (*al shaqî shaqî*...) : on ne peut « renverser » son destin (*inqilâb* : contre Aboû Ḥanîfah : Sobkî, II, 265). Pour Ash'arî, Dieu prémédite, avec la même prédilection, sur le même plan, les damnés et Ses saints (*mowâfâh*).

(4) *fiqh*, *nifâq* (ici, p. 189) ; cfr. Shammâkhî, trad. Masqueray, p. 182.

Lui (*ḥozn*). — 4° Ses élèves moʿtazilites l'étudient au point de vue théorique ; comme un examen de conscience scientifique, une récognition de la pensée qui revient sur les actes extérieurs pour leur mise au point historique : un regret (*nadm*), sans ferme propos (*ʿazm*) (1). La foi n'étant chez eux qu'une pratique sincère de la Loi, se vérifiant dans les actes extérieurs, *aʿmâl*, — ce retour sur soi-même après l'action est, pour Jobba'î comme pour Aboû Hâshim, chose *indispensable* : *après* l'analyse intellectuelle (*nażar*), dont elle est une application particulière (2). — 5° Les sunnites Morji'tes (cfr. n° 2) approfondissent leur fidéisme : Moqâtil et Mâlik maintiennent que le cœur possède, dans la foi, *'îmân*, non seulement un gage de salut, mais la grâce efficace des prédestinés : « Aucune action mauvaise ne nuit, avec la foi » (3). Les actes passent et varient, la foi demeure immuable ; elle les précède et les prime ; elle seule est indispensable. — 6° Entre ces deux positions extrêmes, la majorité des sunnites pieux (*ahl al ḥadîth*) constatent que la foi, pourtant, ne subsiste pas sans les œuvres. Ils se divisent en deux tendances suivant leur définition de la foi (Ibn Ḥanbal et Moḥâsibî). Pour la première, « il y a lieu » de faire pénitence pour la faute commise, mais ce n'est pas indispensable au salut (4). La seconde seule admet la nécessité absolue du repentir, intérieur, souverain et universel ; — Yaḥya Râzî montre admirablement que ce repentir est une grâce qu'il faut demander par la prière (5) ; Tostarî définit le repentir comme un devoir d'obligation (*farḍ*) permanent (6) ; ʿAmr

(1) Sauf pour Aboû Hâshim et ʿAbd al Jabbâr (*shâmil*, f. 130 [a-b]).
(2) Ḥazm IV, 218 ; de même Bâqillâni.
(3) Moqâtil, selon Ḥazm IV, 205 (contrà : Ibn al Dâ'î, 434) ; Qalhâtî.
(4) Gholâm Khalîl, *sharḥ al sonnah*.
(5) Prières ap. *Ḥilyah* ; cfr. Sh. tab. I, 81.
(6) Ici, p. 30. Cfr. les Bakrîyah.

Makkî comme une nécessité canonique (*wâjib*) (1). Ḥallâj, contre les ḥashwiyah et les mo'tazilites, montre (à l'exemple de Ja'far) (2) que ce devoir doit passer *avant* le rite cérémoniel et la recherche intellectuelle ; et que c'est le point de départ pour trouver Dieu.

« La conversion (*inâbah*) vient avant la sagesse ; les créatures qui se sont le mieux converties et retournées vers Dieu sont celles qui L'ont le mieux compris » (1).— « Le gain (*rizq*), pour ce monde, c'est être et jouir ; puis désirer et subsister. Le gain, pour l'autre vie, c'est être pardonné, et agréé ; ensuite, après, viennent les degrés » (2). — « La mort des obéissants, c'est le péché : quand ils savent Qui ils ont offensé (3). » — « La pénitence, c'est la destruction de ce qui est charnel grâce à l'affirmation de la divinité, le meurtre de notre esprit propre devant les créatures et devant Dieu, afin de nous ramener à cet état primitif où Dieu demeure, ainsi qu'Il sera toujours » (4). — « Celui qui veut goûter quelque chose de ces grâces, qu'il place son âme en l'un de ces trois états-ci : comme lorsqu'il était dans le ventre de sa mère, aménagé sans pouvoir rien y faire, nourri sans même le savoir ; ou comme il sera dans la tombe ; ou comme il sera au Jugement » (7).

(1) 'Abdallah ibn-Ḥayyân (*ṭabaqât moḥaddithîn... Iṣfahân*, s. n.) donne son opinion en détail.

(2) Baqlî, in Qor. IX, 113 ; Akhb. 38 ; Sol. 103, 147.

(3) In Qor. XXXIX, 55.

(4) In Qor. XXX, 39 ; cfr. Riw. XX.

(5) In Qor. XXIII, 15.

(6) In Qor. II, 51.

(7) Sol. Jawâmi', 159a. Id. p. 158b : « La pénitence de ce que tu ne connais pas t'incitera à la pénitence de ce que tu connais ; et la gratitude pour ce que tu ne connais pas t'incitera à la gratitude pour ce que tu connais ; car il est défendu au fidèle de se mouvoir ou de s'arrêter, sinon pour un motif le reliant au commandement de Dieu. »

2. *Le rôle de la foi ; la condition de la menace divine.*

taklîf (*al wa'd*) : la condition requise par la promesse divine. C'est être croyant (*mou'min*) au monothéisme, dit le Qor'ân, qui vise aussi des actes (*a'mâl*) : prescrivant des observances légales (*ṭâ'ât*) et conseillant des bonnes œuvres (*ṣâliḥât*). — 1° Ḥodhayfah et Ḥasan sont d'accord pour reconnaître que le cœur du croyant est inconstant (1), que sa récitation de la formule de foi (*qawl*) est intermittente ; d'où nécessité d'en raviver la mémoire par la pénitence ; soit acte externe (confession publique) ; soit intention interne (attrition convaincue), ce qui est plus efficace (2), note Ḥasan. Pour eux, la foi, 'îmân = *qawl* + *'amal* (avec *nîyah*). — 2° Jahm : la foi est une évidence nue, un aveu de la conscience (*taṣdîq*), un savoir simple (*ma'rifah*, *faḥasb*) que Dieu nous imprime, attestant Sa transcendance. Cette évidence intellectuelle, don imperdable et prédestiné, suffit ; sans formule explicite, ni œuvres. — 3° Imâmites : la foi est de deux sortes, profession externe (*ḥokmî* = *'ilm nażarî* = *qawl* + *'amal*), et réalité interne (*ḥaqîqî* = *taṣdîq* = *ma'rifah*, qui fixe la profession externe) ; cette dernière, issue d'une illumination de l'intellect par la grâce (= initiation chez les extrémistes) préserve de l'apostasie (3). — 4° Ḥanéfites et Mâlik : 'îmân = islâm = *'ilm* = *qawl* + *taṣdîq*. La foi est formule, et conviction inculquée par Dieu (sans les œuvres) ; c'est une directive increéée (*hidâyah qadîmah*), qui ne varie pas (Jowaynî) (4). — 5° Mo'tazilites : 'îmân = islâm (= sharî'ah = tawḥîd). La foi est un nom qui définit l'ensemble variable des actes cultuels externes : formule de foi

(1) Ḥanbal, V, 383, 395.
(2) *al nîyah ablagh min al 'amal* (Makkî, *qoût*, II, 152).
(3) Ibn al Dâ'î, 434.
(4) Nasafî, *l. c.* ; Ibn al Dâ'î, 389-390.

et œuvres des membres ; l'intelligence a, par un retour sur elle-même (*taṣdîq*), à apprécier librement si elle a réalisé l'accord requis entre sa formule de foi et ses œuvres (1). — 6° Ḥashwiyah : La foi est formule, puis œuvre (*'amal*) ; et inversement (Gholâm Khalîl) (2). — 7° Ibn Ḥanbal essaie de maintenir le nom de « foi » à l'ensemble des conditions nécessaires au salut (3). « Foi » signifie pour lui, tout ensemble *islâm* (gestes extérieurs), *sharî'ah* (observance des préceptes et interdictions) et surtout *dîn* (dévotion de notre observance à Dieu) (4) ; elle varie. C'est un développement (5) de la définition indécise de Shâfi'î : la foi est *taṣdîq* du cœur, *iqrâr* de la langue, et, *accessoirement*, *'amal* des membres (donc variable) (6). — 8° Tostarî essaie aussi de maintenir le seul nom d' *'îmân* (7). La « foi » est, pour lui, *qawl* + *'amal* (= *islâm*) + *nîyah* ; bien plus, elle est cette certitude increéée (*yaqîn*) du cœur, qui est Dieu même. — 9° L'école mystique sunnite renonce à faire de la foi seule la condition suffisante du salut. Ibn Karrâm distingue à cette condition trois modalités : *a*) la formule monothéiste (*qawl*, *fiṭrah*) invariable, commune à tous les hommes raisonnables sauf à ses apostats (= athées), qu'il appelle *'îmân*, foi ; *b*) l'obligation légale (*farḍ al 'amal* = *sharî'ah* = *islâm*) ; *c*) la sagesse, *ma'rifah* (= *'aqd al qalb*) (8).

(1) *shâmil*, f. 116b ; Hazm III, 188.
(2) *sharḥ al sonnah.*
(3) Ibn al Farrâ, *mo'tamad* ; Soyoûṭî, *dorar*, 112.
(4) Ce qu'il appelle aussi *millah* (sens bien dérivé du sens usuel). *Sharî'ah*, pour lui, englobe les *farâ'iḍ*, et *dîn* les *sonan* et *nawâfil* (*riḍâ*, *taslîm*). La foi est *en partie* chose increéée (Ibn Shâqîlâ ; cfr. ici p. 660).
(5) Comme chez Ibn 'Iyâḍ, Bishr Ḥâfî et Aboû Ḥamzah (Hojwîrî, *Kashf*, 286).
(6) Ghazâlî, *iḥya*, I, 90 ; Râghib pâshâ, 102 ; Sh. tab., I, 177 ; Ibn al Dâ'î, 392.
(7) Ms. Köpr. 727, § V.
(8) « Qui n'est pas de la foi » (ap. Dhahabî, ms. Leyde 1721, f. 74-75 ; cf. Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.).

— Anṭâkî, Moḥâsibî et Jonayd ont une classification analogue (1) : *a*) la formule monothéiste (*ḥanîfiyah*, *fiṭrah*) qu'ils appellent *tawḥîd*, ce qui est plus exact, et dont l'*islâm* (= *millah*) n'est qu'une des formes de profession extérieure ; *b*) la « réalité de l'observance des devoirs canoniques », qu'ils unissent au *taṣdîq* sous le nom de « foi » ; et *c*) la certitude surnaturelle, fruit et essence de la foi agissante, *yaqîn*, ou *ma'rifah* (= aussi la conscience de la prédestination).

Al Ḥallâj déduit de cet enseignement un ordre de classement ; la condition du salut (*taklîf*) a deux aspects : *wasâ'iṭ*, rites intermédiaires obligatoires (= *farḍ* = *'îmân* = *sharî'ah*), et *ḥaqâ'iq* (= *ma'rifah*), réalités finales de ces rites, dont l'observance doit être spiritualisée, envisagée comme une règle de vie (*sonan*) : car le second aspect seul est le but (2).

9° Qarmaṭes. Les rites (aussi bien *farâ'iḍ* que *sonan*) ne doivent être considérés que comme des actions de grâces, facultatives (*nâfilah*), à laisser au libre choix de l'individu (3) ; ils n'interviennent pas comme condition du salut ; l'initiation, en elle-même, est résurrection et certitude de rejoindre immédiatement, à la mort, la Lumière divine.

10° Ash'arites : La foi est une évidence totale, imposant à la conscience l'aveu (*taṣdîq*) de la science que Dieu grave en elle, explicitement, et point par point, des données coraniques ; grâce indestructible, et qui peut s'accroître (4).

Tout ce travail de pensée, malgré les divergences de formules, aboutit à la distinction d'usage, qui discerne, dans la communauté, *Ommah* (5), et parmi les croyants : (a) le mu-

(1) Anṭâkî, *Dawâ* ; ici, p. 588-589.
(2) Ici, p. 277.
(3) Malaṭî, 35.
(4) Ibn al Dâ'î, 391 ; Qalhâtî, *Kashf*, 164ª.
(5) L'école d'Ibn Karrâm (cfr. Ka'bî) y maintient tous les *moslimîn*, contre l'école ash'arite qui n'y accepte que les *mou'minîn* (cfr. la dis-

sulman, *moslim*, celui qui fait profession extérieure d'Islâm, par ses paroles et par ses gestes (opp. *kâfir*, infidèle, impie).

(b) le croyant, *mou'min*, celui dont la profession d'Islâm est sérieuse et convaincue (opp. *moshrik*, celui qui associe, mélange, en son adoration, le Dieu unique avec les créatures).

(c) le dévoué, *mokhliṣ*, celui qui adhère de tout son cœur à Dieu dans sa profession d'Islâm (opp. *monâfiq*, hypocrite) ; synonyme : *'ârif*.

Ces différents concepts sont constamment mis en cause par al Ḥallâj (1).

— *Wa'îd*, la menace divine. 1° La majorité des premiers sunnites pense que cette menace ne vise que les infidèles (2), les sommant de se convertir ; et ne concerne pas les croyants. Car, selon Moqâtil, la foi est quelque chose d'incréé, en eux, qui doit forcément les sauver des atteintes du feu de l'enfer ; c'est l'origine de « l'intercession du Qor'ân » pour qui l'a récité (3), de « l'intercession du Prophète » (4), pour qui lui a obéi ; l'intercession des Imâms joue le même rôle chez les Imâmites extrêmes. L'essentiel est donc de multiplier non pas les œuvres, mais les actes de foi, la *shahâdah*, surtout à l'article de la mort.

2° Ḥashwîyah : la menace du feu concerne aussi les

cussion du pape Calliste et de Tertullien sur l'Eglise) ; *farq*, 220. Quant aux degrés d'intimité sociale à entretenir avec le croyant suspect d'hétérodoxie, il y en a deux bien marqués pour les Ash'arites (*farq*, 220-223, 348-351).

(1) Ici, p. 123, 256, etc.

(2) Les morji'tes devraient même dire, sous peine d'inconséquence, que : « Satan est un croyant, car il a affirmé (*iqrâr*) et énoncé (*qawl*) la foi (monothéiste) », dit Makkî, *qoût*, II, 134).

(3) Kalâbâdhî, *akhbâr*, 333b ; Tostarî, *tafsîr*, 4 ; Ibn Jonayd, *shadd*, 20. Cfr. l'inscription des tombes turques, demandant au passant l'aumône d'une « Fâtiḥah ».

(4) Voir *infrà*.

croyants ayant commis des péchés graves (*kabâ'ir*) ; mais temporairement (*wa'îd mowaqqat* ; sorte de purgatoire) ; aucun croyant ne peut être damné. « Celui dont le cœur contient le poids d'un atome de foi sortira de l'enfer », affirme Mâlik (1). « Le croyant mort en état de péché grave, sans repentance, ne peut rester éternellement en enfer », dit Gholâm Khalîl (2). C'est aussi, explicitement, la doctrine des Imâmites modérés. Dieu finit par pardonner au croyant : directement ou par intermédiaire. D'où l'adage communément adopté en Islam, et que Shâfi'î, Ibn Karrâm, Tostarî (3) et Ash'arî (4) ont, les premiers, énoncé : « Il n'est pas permis de dire d'un musulman qui prie (*min ahl al qiblah*), qu'il est damné (5) ».

3° Ni les Khârijites (6), ni la minorité pieuse des premiers Sunnites ne pensaient ainsi. Ḥasan Baṣrî, Yazîd Raqâshî prient et font pénitence « pour ne pas rester éternellement en enfer » (7). Bakr, fidèle interprète de la pensée de Ḥasan, enseigne que tout croyant mort en état de péché grave, sans repentance, est damné éternellement (*mokhallad*) ; sans per-

(1) Qalhâtî, *Kashf*, 164b.
(2) *Sharḥ al sonnah* ; comp. Ibn al Dâ'î, 434.
(3) *farq*, 212 ; ms. Köpr. 727. 'Amr Makkî (*loc. cit.*, p. 571) dit aussi : « on ne peut excommunier un croyant pour une faute (*dhanb*) ».
(4) Ici, p. 183.
(5) Pour Ibn Karrâm et Tostarî, l'adage signifie simplement que tous les *moslimoûn* font partie du « corps » de la communauté (en ce monde). Pour les autres, le sens est plus grave : « Il suffit à Mon serviteur de *savoir* qu'il a un Maître qui pardonne, pour être pardonné (*ḥadîth* selon Moslim ; ap. Nabahânî, *jamî'*, n° 24) ; telle est l'*irjâ'* que le laxisme mâlikite et ash'arite identifie à la *raḥmah*. Mais il s'agit de savoir si, dans le Qor'ân, *la'all* (= peut-être) signifie *likay* (= afin que), selon l'exégèse rassurante innovée par Moqâtil (règle III de son *tafsîr fî motashâbih*... ; Malaṭî, 122).
(6) *tabrîyat al fossâq*.
(7) Jâḥiẓ, *bayân*, III, 81.

dre pour cela la foi ; c'est un hypocrite et un adorateur de Satan (1). Telle est aussi la doctrine d'al Ḥallâj : Satan, quoique croyant monothéiste, est damné (2). Zajjâjî soutient encore le dam éternel (*abadî*) du croyant non repenti (3).

4° Les mo'tazilites suivent l'opinion de Ḥasan Baṣrî, en théorie, avec des atténuations dans la pratique et l'application : n'osant trancher la question de culpabilité, donc de damnation, entre l'un ou l'autre parti des Compagnons du Prophète, au cours des guerres intestines des années 36/656 — 41/661. Peut-on respecter et admettre *indistinctement* leur autorité, leur témoignage en fait de droit canon, s'il faut, en morale, absoudre ou condamner *séparément* les motifs de leurs dissensions personnelles, péché grave dont ils n'ont pas manifesté de repentir avant leur mort? 'Amr-ibn 'Obayd s'y refusait absolument. Wâṣil, 'Allâf et Jâḥiẓ se résignent, dans le doute, à admettre ce qui leur est également attesté par deux témoins de chaque parti (4). Mais pour Ḥasan, dont la doctrine est précisément née du contrecoup de ces guerres fratricides, les deux problèmes sont indépendants. L'essentiel, c'est la paix des cœurs, la bonne santé morale de la Communauté musulmane ; pour cela, il se doit d'exprimer sans hésiter le jugement privé de sa conscience sur tel ou tel péché de ses chefs (5), mais il refuse d'imiter les khârijites, et de s'insurger contre ses chefs (6), sous prétexte de redresser ou de punir leurs fautes. Dieu

(1) *farq*, 200-201.

(2) Taw. VI.

(3) Qosh. 209 ; ce que nie l'ash'arite Ṣo'loûkî.

(4) *farq*, 306-307.

(5) Ibn Khallikân, I, 140 ; *Aghânî*, IV, 74 ; Sam'ânî, 397b.

(6) Ibn Sa'd (*ṭabaqât*, VII, 103, 119) a des citations décisives : « Ne vas-tu pas te révolter, pour changer ce gouvernement injuste ? — C'est Dieu qui le changera, en nous faisant faire pénitence ; non pas tirer l'épée » (VII, 125). Cfr. Ḥodhayfah (in Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 25, 47).

veut à la fois qu'il respecte l'ordre politique dont ils ont la garde, et qu'il réprouve leur conduite privée quand ils pèchent. Cette judicieuse distinction de Ḥasan entre ce que l'Occident chrétien appelle le spirituel et le temporel n'a pas triomphé (1) ; en voulant faire coïncider la Communauté des croyants d'ici-bas avec la Communion des élus, les zeïdites (venus du shî'isme) et les mo'tazilites (venus du sunnisme) ont appris aux docteurs islamiques à préjuger de l'unité morale et réelle des cœurs au moyen d'un phénomène externe, le « consensus » juridique et politique (2).

— Quelle est la condition requise pour la menace divine ?

1° *Kofr*, l'infidélité ; selon les Khârijites, Imâmites, et morji'tes (ḥanéfites). Ce critère est insuffisant. S'il signifie « l'absence de la profession de foi monothéiste », il conclurait au salut de tous les monothéistes (*ḥonafâ*), « kitâbîs » (juifs, chrétiens, sabéens), mazdéens, et même tous les hommes, prédisposés à la religion naturelle, comme le montra Ibn Karrâm (3), et n'excommunierait que les apostats explicites (*riddah*), et les adorateurs du mal (*zandaqah*) (4). Si, d'autre part, il signifie « désobéissance à une autorité musulmane, juridique ou politique », la multiplicité et l'inefficacité des excommunications fulminées par les Khârijites et Mo'tazilites (5) prouva : que ce terme de *kofr* ne pouvait s'appliquer dûment aux croyants, et qu'il y avait pourtant des croyants en péril de damnation.

2° *shirk*, l'associationnisme (6), mentionné dans le Qor'ân

(1) C'est celle des mystiques anciens, y compris Ḥallâj.

(2) Cfr. *infrà*, § VI ; Ḍirâr (*farq*, 202) et Naẓẓâm ont critiqué ce préjugé, première ébauche de l'*ijmâ'*.

(3) Cfr. *suprà*, p. 607.

(4) Cfr. *suprà*, p. 187.

(5) Cfr. ici, p. 185 et n. 6. Naẓẓâm est le premier à l'avoir osé (Kîlânî, *ghonyah*, I, 82).

(6) Cfr. ici, p. 167.

(IV, 51, 116). Ce terme est malaisé à délimiter ; les *ahl-al-ḥadîth* (shâfi'ites, ḥanbalites) qui le préconisent y voient, non seulement l'idolâtrie polythéiste reprochée à certains juifs et chrétiens, mais, chez les musulmans tièdes, la négligence et l'oubli du « Dieu premier servi ». L'expérience des mystiques, et notamment d'al Ḥallâj (1), leur montra que, dans la vie contemplative, comme dans la vie active, Dieu était bien rarement l'objet unique, immédiat, des pensées les plus ferventes et des actes rituels les plus convaincus ; puisqu'entre Lui et nous, il y a, forcément, ces pensées et ces actes interposés, d'où péril d'associationnisme implicite (*shirk khafî*) (2). On sait, d'ailleurs, que le néo-hanbalisme d'Ibn Taymiyah et le wahhabisme condamnent l'immense majorité des musulmans comme « *moshrikoûn* » à cause de leur confiance excessive en l'intercession du Prophète et des saints. Le *shirk* qu'al Ḥallâj condamne, c'est le mauvais usage des moyens d'aller à Dieu, des œuvres d'obligation ; lorsqu'on les prend pour le but, pour leurs réalités finales.

3° *nifâq* (*riyâ*), l'hypocrisie, mentionnée dans le Qor'ân (IV, 142). Etat d'incertitude, analysé par Ḥodhayfah (3), et qui mène à la perversion de la conscience. Le Qor'ân n'enseigne pas de moyen normal pour la discerner et la combattre. Les Imâmites croient trouver un signe de discrimination sûr et irrévocable dans l'amour pour 'Alî et ses descendants, et excommunient (*tabarrî*) ceux qui sont privés de ce privilège (4). Moḥâsibî le trouve en « ceux qui font aimer Dieu (*taḥabbob*) » en faisant pratiquer la Loi (5) non pour elle-même, mais pour Lui.

(1) Akhb. 42, 48 : sur le *shirk khafî* ; cfr. Ibn 'Arabî, *fotoûḥât*, chap. CXCVIII (et glose de Sha'râwî, *yawâqît*, 132).

(2) Cfr. *suprà*, sur « dhikr ».

(3) Mottaqî, *Kanz*, I, 120.

(4) Cfr. ici, p. 349, 139.

(5) Cfr. ici, p. 618.

Combinant les trois critères coraniques précités, les théologiens essayèrent de construire une liste des péchés capitaux, *kabâ'ir*. Le Khârijite Aṣfar (Ṣofrîyah) (1) énumère quatre péchés d'obéissance à Satan, contraires à la Sonnah et punis par la Loi (*ḥodoûd*) comme signes « d'infidélité secondaire » (2) (*kofr ni'mah, far'*) : l'adultère, la détraction, le vol et le meurtre. Les élèves mo'tazilites de Ḥasan en donnent neuf (3) d'après 'Alî et Ibn 'Omar : associationnisme, meurtre, détraction, hypocrisie (*riyâ*), manger le bien de l'orphelin, s'enfuir du rang, s'expatrier (après l'hégire), magie, colporter un secret défendu. Les « *farîḍât* » mystiques attribuées à Ḥasan en donnent quatre (4) : « se fier à la ruse (*amn min makr*) de Dieu (5), Lui associer quelque chose, désespérer (*ya'sah*) de Sa miséricorde, être désabusé (*qonoûṭ*) de l'inspiration de Dieu » ; cette liste des péchés (plutôt irrémédiables que capitaux) est utilisée par al Ḥallâj (6). Il définit le pervers, *khabîth* : « celui qui considère les choses perverses avec l'œil pur de la candeur » (7).

Liste des questions :

qaboûl al tawbah, acceptation à résipiscence. 1° Par la Communauté : le pécheur qui a subi la sanction légale (*ḥadd*) est réadmis *ipso facto*. Les khârijites exigent en plus la *taw-*

(1) Shahr. I, 185 ; *farq*, 70.

(2) Par opposition à l'infidélité principale (*kofr millah, aṣl*), crime d'idolâtrie, contre Dieu et le devoir canonique, réprouvé par la Loi.

(3) *Shâmil*, 112b : les deux derniers ajoutés par Ibn 'Omar. Comp. la liste ẓâhirite (Hazm, IV, 224) : cinq capitaux : infidélité, adultère, sodomie, rébellion (*baghy*), vol ; trois véniels : meurtre et exposition de femmes, *tafkhîḍ*.

(4) Ms. Paris, 780, § 6, 37, 39, 51.

(5) Céder à l'épreuve, succomber à la tentation.

(6) Cfr. ici, p. 528. Les Sâlimîyah ont une liste de dix-sept (Makkî, *qoût*, II, 148), qui donne ces quatre péchés « des cœurs » en tête.

(7) Sol. in Qor. XXIV, 26.

bah, sorte de pénitence publique. Certains crimes retranchent définitivement de la Communauté, selon les écoles rigoristes : l'apostasie publique (*riddah*) ou secrète (*zandaqah* : Thawrî, Mâlik ; contre les ḥanéfites), l'assassinat prémédité (Bakr) (1).

2° Par Dieu : pour les khârijites, moʿtazilites et mystiques (2), tout péché est une offense à Dieu, une infidélité (*kofr*) nécessitant *tawbah*. Dieu est-Il « tenu » de pardonner (*woojûb*), à qui se repent? non (Ashʿarî) — ; si, en rigueur de justice (Zaydites, Jobba'î) — ; oui, mais pure générosité, *joûd* (A. Q. Kaʿbî) (3).

Le repentir partiel (coexistant avec l'impénitence partielle) est-il valide? (4) Oui, selon la doctrine commune (ḥanbalites, moʿtazilites, ashʿarites). Non, l'attrition doit être universelle (ʿAlî, ʿAlî Riḍâ, Qâsim le zeïdite, Ḥasan Baṣrî, Wâṣil, Jaʿfar-ibn Mobâshir, Bishr, Tostarî, Aboû Hâshim (5), ʿAbd al Jabbâr).

Comment un menteur peut-il avouer son repentir du mensonge? — Sophisme de l'Epiménide, étudié par Sobkî (6) : l'idée de la tromperie ne déçoit pas celui qui la conçoit, mais celui qui s'y assujettit, par un *nexus* illusoire, comme à une règle rationnelle. — . *'îmân al moqallid* (7) : La foi de celui qui s'en remet à l'autorité d'un autre est-elle valide? — Oui : ḥanéfites, Mâlik, moʿtazilites et Ghazâlî (car il y a acte libre et raisonné). Non, selon Ashʿarî (car il doit y avoir détermination divine directe de la foi en chaque croyant) ; Bâqillânî cède, et reconnaît que l'illettré doit recourir au juriste (*afqah*).

(1) Cfr. ici, p. 279-280 ; Strothmann, *Zeidit.*
(2) Contre la majorité (ici, p. 381).
(3) *shâmil*, 133b-136b ; cfr. *shafâ'ah.*
(4) *shâmil*, 138a ; Kîlânî, *ghonyah*, I, 82, 119.
(5) *farq*, 175, 176.
(6) II, 199. Cfr. le cas du *shâkk fî'l shâkk* (infrà).
(7) Hazm IV, 226 ; Sobki, II, 266 ; Qâsimî, *oṣoûl*, 70, 139-142.

b) *Les fins dernières.*

1. *Ce qui survit de l'homme après la mort.*

Selon le Qor'ân, la mort totalise les gains (*arzâq*) ou dettes du mourant, au terme fixé (*ajal*). Ce qui leur revient définitivement, dot (*ḥažž*) ou expiation (*wizr*), sera proclamé à la fin du monde, et d'ici là, *ne concerne qu'eux* (1). — 1° On en conclut d'abord à la non-solidarité entre les générations et les individus dans la Communauté (2). Les âmes des morts meurent et ressuscitent avec leurs corps ; d'ici là, inutile de s'occuper d'elles et de leurs *aksâb*. C'est la doctrine du *fanâ* d'Ibn ʿAbbâs (3) et d'Ashʿarî (4) ; Jâbir et Ibn ʿOyaynah y opposent celle du *baqâ*, survie spirituelle, attestée par le Qor'ân pour Jésus ; les Imâmites et certains shâdhilites font partager à ʿAlî (5) ce privilège d'avoir été ravi au ciel. Et les sunnites admettent aujourd'hui la survie corporelle de Moḥammad dans sa tombe, à Médine (6).

2° Ḥasan Baṣrî observe que la mort intervient singulièrement pour certains : l'assassin ne frustre-t-il pas sa victime (*maqtoûl*) de certains « gains », ne le fait-il pas périr *avant* son « terme » normal ? Il paraît l'avoir cru un moment, puis se rétracta devant Yazîd Raqâshî (7), car les moʿtazilites, reprenant cette thèse, en concluaient que la volonté de l'assassin avait primé la volonté divine, en retirant à la victime

(1) Cfr. ici, p. 395. Principe coranique de la responsabilité individuelle devant Dieu : *lâ tazir wâzirah wizra 'okhrä*, si souvent répété (II, 135 ; LIII, 39, etc.).

(2) Et à l'impossibilité de la substitution mystique. Cfr. *farq*, 170-174.

(3) Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 187-188.

(4) Qui admet tout au plus l'oppression physique du corps dans la tombe.

(5) Sh. tab. II, 44.

(6) Samhoûdî, *wafâ al wafâ*.

(7) Malaṭî, 333.

certains gains. Au delà de cette solidarité complexe qu'il renonçait à scruter, Ḥasan préféra reporter son regard sur ce jour de « demain » (= Jugement), où Il verra Dieu, où il ne sera plus question, entre Dieu et lui, de « gains » ni « d'actes » (1).

3° L'expérience simultanée des Imâmites pieux (2) et des disciples mystiques de Ḥasan les amena à considérer (3) qu'il y avait des morts « mal tués » (4), effectivement lésés, qui pouvaient revenir (*raj'ah*) parmi les vivants, et apparaître : pour demander instamment que leurs *arzâq*, laissés en suspens, soient réglés : vindication de leurs créances ou extinction de leurs dettes (5). — Les Ḥashwîyah expliquèrent cela par une survie charnelle (6) du corps dans la tombe, où le corps comprimé (*ḍaghṭah*) « souffrait » avant d'être entièrement consumé. C'est dans la tombe qu'on localisa le débat de l'âme et des deux anges (*so'al Monkir wa Nakîr*) (7), — et l'on plaça sous terre deux salles d'attente (8) pour les esprits des morts (*maqarr* al *arwâḥ*), pour les justes à Riḍwâ (ou Jâbîyah), pour les coupables à Borhoût.

4° C'est la doctrine du supplice de la tombe, *'adhâb al qabr* ; admise par les Imâmites et Sunnites, Bishr et Jobba'î ; nié par les autres mo'tazilites, Najjâr, les Khârijites et les

(1) Makkî, *qoût*, II, 8.

(2) Partisans fidèles d'une cause infortunée, d'un légitimisme constamment vaincu.

(3) Apparitions citées, ap. Ibn Jonayd, *shadd al izâr*, 16 seq.

(4) *maqtoûl ṭalafã*.

(5) L'aumône (Qor. IX, 105).

(6) Proposition très crue, attribuée aux Sâlimîyah par Ibn al Dâ'î, 391.

(7) « Qui est ton Seigneur ? ton culte, ton prophète ? ton livre ? » (Samarqandî, *qorrat al 'oyoûn*, 34, 37) ; les trois *bashârah*. Les deux anges sont figurés par les deux pierres « témoins », dressées à chaque bout de la tombe.

(8) Les deux *barzakh* des Zâhirites (Ḥazm IV, 69).

Qarmaṭes (1). Les mystiques la spiritualisèrent : Ibn Karrâm, dont le livre fondamental porte ce titre, affirma que la souffrance des morts, « privés de l'Esprit », était réelle (2) ; de même Tirmidhî, sous le même titre (3) ; il ne s'agit plus ici de lésions physiques, mais de l'agonie de ses attaches charnelles, soufferte par l'âme séparée tenue à distance, de son cadavre (4).

5° Les Qarmaṭes introduisent immédiatement leurs adeptes morts, « esprits délivrés de l'ordure des corps » (5), dans une immortalité bienheureuse purement spirituelle : délivrés des « cinq tyrans » (*ḥokkâm*), le Ciel (*falak*) qui fait alterner la nuit avec le jour, la Nature (*ṭabî'ah*) qui donne désirs et regrets, la Loi (*nâmoûs*) qui commande et interdit, l'Etat (*solṭân*) qui contrôle et punit, la Nécessité qui contraint au travail de métier quotidien (6).

6° Les Imâmites modérés posent une distinction entre la « compensation » et le « pardon » (7). Quiconque a lésé le prochain doit demander pardon à Dieu, et fournir une compensation temporaire déterminée (*'iwaḍ*) au prochain en ce monde ou dans l'autre ; s'il ne peut s'en acquitter (*istîfâ*), c'est Dieu qui fournit au prochain la compensation (8). On

(1) Ḥazm IV, 66 ; cfr. Qor. LII, 47 ; XL, 11, 49.
(2) Ibn al Dâ'î, 383.
(3) Hojwîrî, *Kashf*, 141.
(4) Comme la souffrance persistant, le membre amputé. Cfr. la « chanson des 10 *ah* ! du mort » (Luxor, 10-4-1910) : « Le quatrième *ah* ! la nuit solitaire, où le mort isolé, dans sa tombe étroite, doit se familiariser avec la formule du *tawḥîd* ! »
(5) Malaṭî, 37.
(6) *Ikhwân al ṣafâ*, II, 88-89, 91.
(7) Ibn al Dâ'î, 435 ; cfr. Shahr, I, 105-106.
(8) Au contraire, selon les sunnites, la distinction ne se pose pas : le « pardon » et la « compensation » sont définitifs ; le montant de la compensation due est prélevé sur la part de Paradis de l'un et ajouté à celle de l'autre, si le lésé est sans péché ; si le lésé est un pécheur, le

remarquera que cette théorie considère la survie, entre la mort et la résurrection, comme stérile, pour la compensation.

7° Al Ḥallâj, dont la doctrine s'inspire de Tirmidhî, enseigne qu'il faut user en ce monde des « *arzâq* » (1) ; mais à condition de ne pas s'y attacher, car ce sont des moyens, non des fins. « L'abandonné à Dieu ne connaît pas « son gain », ne le décompte pas ; il n'en fait pas l'objet de sa requête » (2). Après avoir décrit les deux états mystiques, *'ilm al yaqîn* et *'ayn al yaqîn*, il ajoute (3) : « Je ne me rends plus compte s'il me reste à atteindre un terme (*ajal*) ni un gain (*rizq*), nécessitant que je me meuve vers lui ; il n'y a plus d'obligation à se mouvoir (ainsi), pour celui qui n'a plus d'espérance à placer en sa prochaine respiration ». Car ce que l'union mystique procure, dès cette vie, dépasse infiniment tout « gain » et tout « terme », toute « dot » (4) créée. C'est la mise au point de la thèse mystique de l' « indifférence aux dots personnelles » condamnée par Bâqillânî (5) comme usurpation d'un attribut divin imparticipable. Al Ḥallâj, d'un mot saisissant, traduit l'aveuglement de Satan, disant, damné, de Dieu : « Je Le sers maintenant plus purement..., je Le ser-

montant est prélevé sur sa part de tourments, et ajouté à celle de son oppresseur (Ibn al Dâ'î, 435).

(1) In Qor. V, 3 : contre la « renonciation aux gains » quiétiste, soutenue par Shaqîq et Ibn Karrâm ; en mitigeant l'obligation à « gagner », enseignée par Thawrî, Tostarî et Ibn Sâlim (*iktisâb*).

(2) In *Jawâmi'*, 159[b].

(3) In Qor. CII, 7.

(4) *ḥaẓẓ*, pl. *ḥoẓoûẓ* ; opp. à *ḥaqq*, pl. *ḥoqoûq* (cfr. Sarrâj, in Ghazâlî, *iḥyâ*, II, 206). Le *ḥaẓẓ* est la « dot personnelle » convoitée par l'esprit propre (Ḥallâj, in Qor. LXXII, 7), par l'âme mercenaire. Ce n'est pas à elle, mais à Dieu, qui l'a préparée et la donnera, qu'il faut songer ; et à ses « droits », *ḥoqoûq*, sur nous.

(5) Ghazâlî, *iḥyâ*, IV, 273.

vais avant pour ma dot, et maintenant je Le sers *pour la Sienne*! (1) ».

2. *Les Assises du Jugement : le Juge ; ses assesseurs.*

Thèmes coraniques et traditionnels sur la Résurrection (2) : Après la destruction préalable (3) de toute chose créée (*fanâ*), durant un certain laps de temps, résurrection (*ba'th*) des hommes et de certains animaux ; Isrâfîl souffle dans la trompette ; les morts apparaissent, dans l'affre (4) du lever (*hawl al maṭla'*), en corps et en esprit (5), dans la nudité de leurs corps suants et de leurs consciences (*kashf al sâq* ; *iẓhâr al asrâr*) (6). Dans la balance (*mîzân*) a lieu la pesée des actions individuelles. Les élus passent sur le pont (*ṣirâṭ*) à sept arches, répondant à sept questions ; ils se déploient en rangs, puis s'immobilisent (*woqoûf*), chacun seul avec soi-même, recueilli (*khalwah*). Alors, sous la forme transfigurée d'un Juge, Dieu se laisse entrevoir (*naẓar*) un instant, questionne l'âme (*mosâ'alah*) (7) et lui compte son dû (*ḥisâb*). Les élus, lavés dans un bassin de purification (*ḥawḍ* ; cfr. *kawthar*), sont mis en possession des joies du Paradis, où ils

(1) Comme si Dieu « convoitait » l'obéissance de Satan par « esprit propre »...

(2) Liste des thèmes d'après As'ad-b-Moûsä (+ 212/827), *Kitâb al zohd*, éd. Leszinsky, Heidelberg, 1909 (corr. suivant Dhahabî, *i'tidâl*, s. n.), et la collection d'*'aqîdah* ḥanbalites réunies par Malaṭî (in fine *tanbîh*...).

(3) Obligatoire : sauf pour enfer, paradis, Trône, Escabeau, Tablette, Calame et Trompette (Gholâm Khalîl, *l. c.*).

(4) Littérature spéciale là-dessus.

(5) Ibn Sâlim (Sarrâj, *loma'*, 223).

(6) Aboû Ḥamzah (Sarrâj, *maṣâri'*, 15) ; Qor. LXVIII, 42 et LXXXVI, 9.

(7) Qor. XLIII, 68. Shiblî exprimait son désir de faire durer cet instant (*rawḍ zâkhir*, 87b) ; cfr. « l'éternel doux reproche » d'Ibn 'Aṭâ (ici, p. 693).

retrouvent certains animaux purs (1). D'autre part, les damnés, que Dieu a jugés d'une nuée (2), subissent dans le feu de l'enfer divers tourments (3), étreintes d'animaux impurs, reptiles et scorpions, breuvages amers, froid de glace (*zamharîr*).

Trois problèmes se posent, pour les élus : la forme transfigurée du Juge ; la récompense suprême, renouvellement de la vision de Dieu, pour l'élu, en Paradis ; l'adjonction aux élus, après le Jugement, des « grands pécheurs de la nation de Moḥammad », morts sans repentir : sur l'intercession solennelle (*shafâ'ah*) du prophète (4).

La forme transfigurée du Juge ; *ses assesseurs.*

La doctrine simpliste de la corporéité divine, qui faisait de l'essence divine elle-même, sous forme humaine, le « *Mâlik yawm al Dîn* », le Juge des Assises, devenait insoutenable avec les progrès de la théologie. Grâce à l'étude du *mîthâq* (5), la théorie d'une Image intelligible de Dieu, compréhensible pour chaque créature, l'apparition d'un être humain transfiguré manifestant au Jugement l'accomplissement parfait du Covenant articulé par l'Esprit sous la forme d'Adam, se précisa. Elle est en germe dans la règle d'exégèse précitée de Moqâtil (6), d'accord avec Qor. IV, 157, et le *ḥadîth* de Ḥasan Baṣrî : « Il n'y aura d'autre mahdî que Jésus (7) », qui viendra confirmer la vérité de l'Islam (8). Elle apparaît,

(1) Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 310.
(2) Sans qu'ils Le voient. Cela est contredit par les Sâlimîyah.
(3) Une opinion très répandue les fait réduire simplement en poussière inerte (Gholâm Khalîl, *l. c.* ; et ici p. 150).
(4) Ici § VI *c.3*.
(5) Ici p. 599.
(6) Cfr. ici, p. 520.
(7) Mâlinî, *arba'în* ; Huart, *Arabes*, II, 322 ; Asin, *Abenmesarra*, 25.
(8) Ce « retour de Jésus » pose, en mystique musulmane, le même

complètement formée, dans le credo des écoles théologiques les plus dissemblables, dès le II-III[e] siècle de l'hégire : Imâmites comme Aboû Manṣoûr Mostanîr ʿIjlî (1), sunnites comme les Bakrîyah, disciples de Ḥasan (2) ; moʿtazilites comme Ibn Ḥâyiṭ et Ḥadathî (3), mystiques comme les Karrâmîyah (4) et Sâlimîyah : « Dieu sera vu, au jour de la Résurrection, sous la forme d'un être humain moḥammédien (5). Il s'y transfigurera, ce jour-là, pour toutes les créatures, génies et hommes, anges et animaux, et chacun acquiescera à sa signification » (6).

Même doctrine chez al Ḥallâj (7) : « Par le mois de Rajab, par le maître du voile, par le serviteur de la Bayt Maʿmoûr (8), par le maître de l'ultime rideau (9), par l'envoyé suprême (10) ! Dieu réunira les esprits sanctifiés lorsque Jésus reviendra sur la terre (11). Il y aura sur terre un trône placé pour lui,

dilemme que le « règne de mille ans » pour les millénaristes chrétiens. De même que les millénaristes chrétiens, Yoûsof-ibn-Ḥosayn Râzî et Sohrawardî y voient la rénovation sociale (de l'Islâm) *avant le Jugement* (*ʿawârif*, II, 96 ; Baqlî, *shaṭḥ*. f. 64 ; Jésus se mariera, etc. ; cfr. Nâbolosî, *ghâyat al maṭloûb*, f. 81). Mais pour Ibn Sâlim et Ḥallâj, cette rénovation sociale sur terre, pour les « élus de la terre », sous l'autorité de Jésus, s'opère *simultanément avec la proclamation du Jugement* et l'accession de tous les « élus du ciel » à la vision transformante (cfr. plus loin, les « deux récompenses », p. 692).

(1) Friedländer, *Shiites*, s. v.

(2) *farq*, 200.

(3) *farq*, 260.

(4) Shahr. I, 152.

(5) Non pas Moḥammad ; mais le Sceau des Saints.

(6) Propositions III-IV de la liste d'Ibn al Farrâ (*moʿtamad* ; cfr. Kîlânî, *ghonyah*, I, 8).

(7) Riw. XXIII.

(8) Jésus, ou Gabriel (Baqlî).

(9) Azraël ou Michel (id.).

(10) Isrâfîl (id.).

(11) Baqlî signale le *ḥadîth* expliquant que tous les esprits prêteront alors serment à Jésus, pour l'Islâm (cfr. note 8 de la p. 683).

et dans le ciel un trône placé pour lui. Dieu, qui a écrit un livre contenant la Prière, la Dîme, le Jeûne et le Pèlerinage définitifs (1), lui remettra ce livre par le Héraut des Anges (2), en disant « Irradie (*tajalli*) ! (3) au Nom du Roi Eternel ».

Le choix de Jésus comme Juge n'est pas dû à son caractère de prophète, mais à son exemple de sainteté mystique ; la théorie du « Sceau des Saints », due à Tirmidhî, sera signalée plus loin (4). Elle n'est, quelque étrange que cette affirmation puisse paraître, nullement due à une « infiltration chrétienne ». Elle provient de la méditation du Qor'ân, V, 108-120, confronté à une analyse expérimentale très délicate du concept de la *ṣidq*, sincérité, que nous allons essayer d'exposer.

Immédiatement avant le Jugement, Dieu réunit les Prophètes, et leur pose la « question de la sincérité », *so'âl al ṣidq*, les interroge sur le « pourquoi » de leur mission (5). Les Prophètes se taisent, car ils ne peuvent répondre ; la sincérité de leur langue a été « empreinte d'un seul côté » (6), purement externe comme audition et comme message ; ils n'en peuvent rendre compte, et avouent leur impuissance, comme les anges au premier temps de leur épreuve (7). Alors Dieu s'adresse à un seul, à Jésus fils de Marie ; Il lui rappelle toutes les grâces dont Il l'a comblé ainsi que sa mère, et le signe suprême, décisif et sans pardon (8), de la

(1) Noter la suppression du *tawḥîd*, qui figure dans la liste parallèle de Haytamî (*fatâwâ*... 128).

(2) Michel (B.).

(3) « Explicite, transfiguré, le Jugement ».

(4) Ici § VI *d-1*.

(5) Sur leur Covenant (Qor. III, 75 ; XXXIII, 7-8).

(6) Théorie de Tirmidhî, citée ici, § VI ; différence du *ṣiddîq* et du *walî* ; le *ṣiddîq* a la *ro'yat al 'ibâdah ma' al taqṣîr* (Kalabâdhî, *ta'arrof*, Oxf. f. 15[a], 17[a]).

(7) Qor. II, 30.

(8) Signe de la *ṭoma'nînah* (V, 113 ; cfr. ici, p. 500-501).

« table miraculeuse », demandé par ses apôtres ; et Il l'interroge sur sa sincérité personnelle : « As-tu dit aux hommes, « prenez-moi avec ma mère, pour deux dieux, à défaut de (1) Dieu » ? »

On peut lire en détail dans le Qor'ân la réponse de Jésus ; Jésus pouvait répondre (2), lui, car la pure sincérité du cœur, chez le saint, est « empreinte des deux côtés » à la fois, du côté externe, vers les auditeurs ; et *en dedans* du cœur, du côté de la venue de l'inspiration. Ḥallâj, Tirmidhî et Ibn 'Arabî (3) voient dans sa réponse le type parfait de l'humilité sainte, sans dénégation, ni rétractation, ni ruse. « Eût-il confronté son Maître avec sa sincérité à lui, ignoré le commandement de son Maître, et réclamé à son Maître sa dot (*ḥaẓẓ*), en remboursement de Sa promesse, — que Dieu eût exigé de lui la preuve de sa sincérité, l'eût spolié de son rang et éloigné de son but. La sincérité est profitable à celui-là seul qui va à Sa rencontre spolié de tout (*iflâs*), conscient d'avoir été activé par Lui, soumis à Ses décisions et à Son emprise » (4). Cette réponse, note Roûdhbârî, manifeste « la suprême maîtrise dans le suprême servage » (5). « Tu connais ce qui est dans mon *moi*, car c'est Toi seul qui l'as constitué » (*'ijâd*), et « je ne connais pas ce qui t'appartient dans mon *moi* », et je ne connais pas « *Ton moi*, car l'essence est éloignée de la perception », paraphrase al Ḥallâj. Entendez, comme le dit Qoshayrî, que Jésus est le seul

(1) Pour le sens de « *min doûn* », voir ici, p. 568. On a vu ici une allusion du Qor'ân aux Collyridiens ; je soupçonne qu'il s'agit plutôt du culte des Nabatéens pour « Dhoû Sharä » (Dusarès) et sa mère, dont l'iconographie et la légende ont un si curieux rapport avec Matth. II, 11.

(2) Explication de Tirmidhî : ici, § VI. Ibn 'Aṭâ et Baqlî essaient de ne pas le mettre au-dessus de ceux qui se taisent (in Qor. V, 116).

(3) *fotoûḥât*, III, 299, 311 ; IV, 215.

(4) Ḥallâj, in Qor. V, 116.

(5) Baqlî, in Qor. V, 109.

homme né absolument *pauvre de lui-même*, vis-à-vis de Dieu, puisque lui seul n'a jamais eu d'autre agent d'individuation que l'Esprit de Dieu (1) ; ce que les autres saints deviennent, avec la transformation et renaissance graduelles de leur *moi* (*nafs*) charnel en *moi* spirituel (*roûḥ*), à l'aide de l'Esprit qui les sanctifie, — Jésus l'a été dès sa naissance même, du premier jet ; un pur *kon !* « *fiat* » ; Lui seul n'a cessé d'avoir l'Esprit pour unique « organisateur » de son corps, comme Wâsiṭî le dit (2) pour la création d'Adam.

C'est en déformant cette théorie de Tirmidhî et d'al Ḥallâj, reprise par Ibn 'Arabî, que Ibn Sîma'oûnah retrouvera la thèse docète du corps de Jésus, simple « phantasme » (3), que beaucoup d'Occidentaux croient être une idée coranique

Cette « question de la sincérité », posée par Dieu, est une épreuve destinée à faire éclater la gloire des saints au Jugement « en ce jour où leur sincérité sera profitable aux sincères » (Qor. V, 119) (4). « Rien, dit Ibn 'Iyâḍ, n'embellit les hommes de façon plus parfaite (*afḍal*) que la sincérité. Dieu questionnera sur leur sincérité les sincères, entre autres Jésus, fils de Marie. Et alors, que fera-t-il des menteurs, pauvres gens ! — Et il pleura. Puis il dit : Et savez-vous quel est ce jour où Dieu questionnera ainsi Jésus ? C'est le jour où Il réunira les anciens et les modernes, Adam et tous les autres.

(1) In Qor. III, 43 : « Dieu a spécialisé Adam et Jésus en dispensant leur âme du traducianisme généalogique ; Adam seul, en le façonnant de sa main ; Jésus seul, en spécialisant en lui l'insufflation de l'Esprit avec prédilection, *i'zâz*. »

(2) *taswiyah*, in Qor. XV, 32 ; terme repris par Ibn 'Arabî, *foṣoûṣ*, 257 ; cfr. Baqlî, in Qor. LXVI, 12.

(3) Ap. 'Alî Dehdeh, *Khawâtîm al ḥikam*, f. 248.

(4) Jîlî en tire sa doctrine de la *shafâ'ah* de Jésus pour les chrétiens (*insân kâmil*, I, 77, 82) ; Baqlî sa théorie de la cessation de l'enfer (*tafsîr*, in loco).

Puis il dit : Ah ! Combien de gens abominables seront décelés par le Jugement, demain ! » (1).

Le Juge aura des assesseurs (2), ceux dont la sincérité se sera, comme la sienne, justifiée dans l'humilité : les « esprits sanctifiés », les saints, *moqarraboûn*, qui n'ont pas à être jugés, étant préalablement justifiés. Ce sont là, selon la doctrine expresse de Ḥasan Baṣrî, de Tostarî et de Qoshayrî ces mystérieux *ahl al a'râf* (Qor. VII, 44-46), qui, spécialement doués de discernement et de choix, juchés sur un lieu élevé dominant à la fois le Paradis et l'Enfer, expriment leur désir (3) de l'un et leur horreur de l'autre, et prononcent, tant sur les élus que sur les damnés, la sentence même de Dieu.

Ce sont, selon Ḥasan, les martyrs et les ascètes (4) ; Tostarî précise : les saints mystiques, *ahl al ma'rifah* (5). Contre l'opinion sunnite commune (6), qui y voit les prophètes (7) et les khalifes (8), et la thèse imâmite, qui y reconnaît les prophètes et les XII imâms. Ils viennent, dans un certain ordre, revêtus de vêtements d'honneur.

La sentence séparant les élus des damnés est-elle absolument irrévocable ; c'est le sentiment de Bisṭâmî (9) et de

(1) Ap. *Ḥilyah*, s. n.

(2) *ahl al manâbir* (Asin, *Logia D. Jesu*, nº 57).

(3) d'y venir régner, comme des rois parmi leurs peuples (Baqlî, in v.). C'est ce mot *yaṭma'oûn*, isolé du contexte, qui a donné lieu à l'opinion popularisée par Ghazâlî, d'un *A'râf* peuplé d'êtres neutres et imparfaits = les Limbes.

(4) Haytamî, *fatâwä*,... 130.

(5) Ibn al Dâ'î, 436 ; Baqlî, *l. c.*, t. I, p. 257.

(6) Ibn al Dâ'î, 436.

(7) Ordre discuté : pour Ibn Mas'oûd, Rabâḥ et Kolayb, Abraham passe en tête, *avant* Moḥammad ; d'autres mettent Adam (Khashîsh, ap. Malaṭî, 231 ; cfr. 164 ; comp. Ibn al Dâ'î, 435).

(8) Ordre discuté : les ḥanbalites, rangeant les quatre premiers, dans l'ordre historique, tendent, ainsi qu'Ibn Karrâm, à en ajouter nommément un cinquième, Mo'awîyah (Malaṭî, 376).

(9) Aṭṭâr, I, 158.

Ḥallâj (1); Tostarî, Ibn 'Arabî (2), et plus tard Jîlî (3) poussent le respect de l'arbitraire divin jusqu'à admettre la réhabilitation gratuite des damnés, même de Satan.

3. *Les deux récompenses, en Paradis.*

1° Qor'ân : Les ressuscités sont divisés en trois groupes (LVI, 7 seq.) ; à droite les élus du Paradis, à gauche les damnés de l'Enfer, et en avant, les « Rapprochés ». Une distinction s'ébauche entre leur liesse et celle des élus ordinaires, qu'ils partagent : ils ont, en plus, la coupe (*ka's*) et la salutation divine (*salâm*). La distinction est soulignée par de très anciennes traditions affirmant des martyrs, qu'en dehors de leurs corps ressuscités, leurs esprits (*arwâḥ*) voleront, en Paradis, sous forme d'oiseaux verts (4).

2° L'interprétation purement littérale des versets sur les jouissances sensuelles des élus, tout en flattant les appétits grossiers de la foule des croyants médiocres, conformément aux tendances Zâhirites, satisfit encore certains théologiens, comme Jahm et l'école d'Ash'arî : pour qui l'homme, créature de chair, n'aura dans la vie future que des joies exactement proportionnées à sa nature : sensuelles, sans fatigue pour le corps, ni laideur pour l'intelligence : un échange incessant, entre égaux, de plaisirs momentanés et inféconds, manger et boire sans assimilation, coït avec défloration, sans génération ; offerts et acceptés sous des figures nouvelles. Ils se fondent sur le fameux *ḥadîth « Tanâkaḥoû', tanâsaloû' , obâhî bikom al omam yawm al qiyâmah, wa law bi'l saqaṭ* » (5), qui

(1) Taw. VI (*fin*).

(2) *fotoûḥât*, II, 737 ; Ibn al Dabbâgh, *ibrîz*, II, 43.

(3) *insân kâmil*, II, 35 ; *nâmoûs a'ẓam*, t. XI.

(4) Cfr. Ibn al Farrâ, *mo'tamad* ; Bâqillânî, ap. Ḥazm, IV, in fine ; cfr. Qor. II, 262.

(5) Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, X ; variantes ap. Sohrawardî, *'awârif*, II, 96 (selon Ibn Mâjah) ; Kîlânî, *ghonyah*, I, 38.

inspire à certains mystiques conciliants comme Dârânî, Ibn abî'l Ḥowwârî et Shiblî, leurs récits de fiançailles et de mariages consommés avec des *ḥoûrîs* (1), en Paradis.

3° Le danger de cette interprétation littérale ressortit bientôt : elle suggéra, dans certains cercles initiatiques d'Imâmites extrémistes, l'idée d'interpréter le changement de figure, par un changement de sexe, à volonté, pour les élus ressuscités. Cette doctrine s'esquisse chez les *Noseïris*, pour qui l'initiation est *nikâḥ*, et pour qui tous ceux qui ressusciteront seront mâles (Fâṭimah deviendra « Fâṭir ») (2) : cela investit les croyants et croyantes de la secte d'un hermaphrodisme actif, mis également à même de déflorer deux sortes de virginités (3), « perles non percées », êtres mâles et femelles, créés exprès, les *ḥoûrîs* et les *ghilmân*. Inversement, chez les Qarmaṭes, certains initiés préconisent, dès cette vie, l'inversion passive, comme préfigure de l'hermaphrodisme passif, qu'ils jugent « supérieur » (*afḍal*), puisque c'est l'apanage des *ḥoûrîs* et *ghilmân*, le privilège paradisiaque des « bienheureux » (4). Ces déviations dans la morale se déduisent logiquement d'erreurs dogmatiques, d'exégèses littérales trahissant certainement le texte cora-

(1) Qosh. IV, 198-202 ; Ibshayhî, *mostaṭraf*, s. v. ; 'Attâr, trad. Pavet, 165. Ces hoûrîs personnifient des « vertus ». Asin pense trouver là le germe de la théorie dantesque de la « Béatrice » (*Escatologia*... 173). Cfr. Sarrâj, *maṣâri'*, 115-121. Ces concessions n'ont pas duré : Bisṭâmî dit « Celui qui voit Dieu, que lui font les *ḥoûris* ? » (Qosh. 138 ; imité en vers par Niyâzî, *dîwân*, 20).

(2) Cfr. ici, p. 321, n. 7.

(3) Qor. LII, 24 = LVI, 22. La doctrine pointe dans une objection des *zanâdiqah* à Ja'far sur les versets coraniques (Ṭabarsî, *l. c.*, 122), mélangeant « yatâmä » et « nisâ » (Qor. II, 219-220 ; IV, 3, 126).

(4) D'où la formule de souhait « *Ṭoûbâk* ! », accompagnant chez eux l'acte (Malaṭî, 37. Cfr. ici, p. 500). C'est peut-être l'origine de la saturnale shî'ite dite « *'Omar Koshân* » (V. Minorsky, ap. *Drevnosti Vostotchniya*, Moscou, 1904).

nique : il n'y est pas dit, surtout à propos des *moqarraboûn* (1), que les « perles » doivent être « percées » (2) ; Foûṭî l'avait remarqué (3) ; et les dons réciproques de fleurs et de fruits (*mofâkahah*), pendant le banquet où se consomment tous les animaux, peuvent être la figure intelligible d'un don réciproque et chaste des volontés, entre ces élus et les êtres angéliques qui les servent.

4° Une atténuation sentimentale, encore indécise, de ces excès littéralistes, « l'amour platonique » (avec toutes ses faiblesses inavouées), est professée par un rite juridique sunnite, les *żâhirites*. Le Paradis est pour eux le lieu où ces affinités intellectuelles, purifiées par la piété et le « martyre » de la continence (4), seront admises à se consommer dans une amitié passionnée, et permise. Par condescendance pour les *żâhirites*, le mystique Aboû Ḥamzah décrit le jour du Jugement comme « le jour où les amants se saisiront des êtres bien-aimés » (5).

5° La réaction énergique du spiritualisme contre l'exégèse littérale, la tradition des écoles mo'tazilites et hellénisantes tend à interpréter les récompenses créées du Paradis comme de simples symboles d'une contemplation intellectuelle

(1) LVI, 35 vise les élus ordinaires, et n'est pas décisif ; XXXVI, 56 s'applique aux croyantes ; XLIV, 54 est imprécis.

(2) « *Lam yaṭmithhonna* » (LV, 56, 74) est le mot qui a induit l'exégèse matérialiste en ces excès ; Moqâtil, Tha'lab et al Farrâ l'identifient avec *jomâ'* ; mais ce sens est discuté (Ṭabarî, ap. Shiblî, *âkâm*, 23), et même s'il était confirmé, la question ne serait pas tranchée.

(3) *farq*, 150.

(4) Ici p. 170-182 ; cfr. les œuvres d'Ibn Ḥazm (*ṭawq al ḥamâmah* éd. Petrov), Ibn Ṭâhir Maqdisî (*risâlah fi jawâz al nażar ilâ'l mord*, citée ap. Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, X), et Ibn 'Arabî (*dhakhâ'ir*), tous żâhirites. Asin a comparé ce dernier livre au « *Convito* » de Dante.

(5) Sarrâj, *maṣâri'*, 88 ; cfr. 143) ; cfr. Qor. XLIII, 67 ; et ici, p. 452, n. 6.

immobile (1); non pas de Dieu, qui, transcendant, reste inaccessible, mais de concepts représentant ses perfections; cette science, imprimée dans le cœur ('Allâf) (2), est la jouissance suprême pour la nature humaine, dans sa raison (Fârâbî).

6° Entre temps, une tradition sunnite persistante, soutenue par Ḥasan Baṣrî (3), Thâbit Bonânî, Rabâḥ (4) et Ibn Ḥanbal, maintenait qu'il y a *deux* récompenses pour les élus : l'une créée et proportionnée à leurs œuvres, la liesse créée du Paradis; l'autre incréée et gratuitement accordée, la vision de Dieu. « Quand les élus seront installés au Paradis, dit Ibn Ḥanbal (5) d'après Bonânî, un crieur criera : « O gens du Paradis ! Dieu vous dispense la surabondance (*ziyâdah*) (6) »; et le voile se lèvera, et ils verront Dieu (7), ce « Lui, hormis lequel il n'y a pas de dieu » — ». Bisṭâmî, d'un ton déçu, remarque que Dieu, par une tromperie (*khad'ah*), ne maintiendra pas alors à tous Ses élus cette vision que tous avaient entrevue au Jugement. « Les sages (*'ârifoûn*),

(1) *farq*, 102.
(2) Ash'arî, f. 50[a].
(3) D'après 'Abd al wâḥid-ibn-Zayd : « Si les fidèles savaient qu'ils ne verront pas Dieu dans l'autre vie, leurs cœurs en ce monde fondraient de chagrin » (Kalâbâdhî, *akhbâr*, f. 155[b], 381[b]).
Ce que redit Bisṭâmî : « Si Dieu ne prenait pas soin de cacher Son visage aux élus en Paradis, ils y auraient soif, comme les damnés en enfer » (Sohrawardî, *'awârif*, IV, 279).
(4) in *ḥilyah*, s. n.
(5) *radd*, f. 13[b].
(6) On pourrait lire « *ziyârah* » ; mais le *yawm al ziyâdah* est un thème connu : Ibn Adham, Miṣrî et Tirmidhî (*Khatam*, quest. 74) le décrivent comme le jour de la glorification des saints (Moḥâsibî, *maḥabbah*; et surtout *tawahhom*, f. 169[a]-170[b], recueil de méditations, où ce thème se trouve dégagé des prémisses un peu sensuelles de la tradition, par une progression lente et concertée, avec une force admirable).
(7) *Kashf al wajh*, chanté par Dârânî (Qosh. 18).

dans l'autre vie, seront, quant à leur visite à Dieu, rangés en deux catégories : l'une qui Le visitera, quand et autant qu'elle voudra (1) ; l'autre ne Le visitera qu'une fois. — Comment ? — Lorsque Dieu, pour la première fois, se fera voir des sages (2), Il leur montrera un *soûq* (marché), où il n'y aura à vendre et à acheter que des effigies (*ṣowar*) d'hommes et de femmes (3) ; et celui (d'entre eux) qui entrera dans ce *soûq* ne reviendra jamais plus visiter Dieu. Ah ! Dieu te trompe en cette vie sur le marché, et dans l'autre sur le marché ; tu es, et pour toujours, l'esclave du marché. » Ce texte classe les élus musulmans en deux catégories, et oppose de façon paradoxale ce qu'en termes chrétiens, on pourrait appeler les élus des vertus naturelles, et les élus des vertus théologales (4) : *ahl al jannah* et *ahl al Ḥaḍrah*, dit Naṣrâbâdhî (5).

Ibn 'Aṭâ montre qu'il n'y a pas opposition, mais hiérarchie entre les deux catégories et les deux récompenses ; héritages, l'une des œuvres (*a'mâl*), l'autre de la sanctification (*iṣṭifâ'iyah*) (6). Ḥallâj achève de mettre en ordre cette doctrine :

(1) Cela sent l' « ancien mo'tazilite » (Bisṭâmi l'avait été).

(2) Cfr. la vision d' 'Alî-ibn-Mowaffaq sur les sorts différents d'Ibn Ḥanbal, Bishr Ḥâfî d'une part et de Ma'roûf (Makkî, *qoût*, II, 56).

(3) *ḥadîth* célèbre (cfr. Qor. LXXXVI, 9 ; Râghib pâshâ, *safînah*, 114 ; Niyâzî, *dîwân*, 73).

(4) Ou encore, si l'on veut, élus des Limbes et élus de la vision béatifique.

(5) Baqlî, in Qor. XVI, 21.

(6) Baqlî, *tafsîr*, f. 335[a]. Les élus de la vision partagent la vie commune au Paradis « où leur *occupation* est d'être mis en état (*istiṣlâḥ*) d'accéder à la contemplation divine (Baqlî, in Qor. XXXVI, 55), de recevoir de Dieu ce *salâm* direct, qui sonnera pour leur humilité amoureuse, comme un perpétuel et suave « reproche » (*'itâb* : Qosh. 173 ; Hojwîrî, *Kashf*, 23). Et le *ḥadîth* de la *ghibṭah* (ici § VI) montre que les autres élus, sans jalousie, proclament cette catégorie privilégiée « bienheureuse ».

« Dieu restitue le fantôme au fantôme, la créature à la créature. Comme leurs actes sont créés, et leurs louanges causalisées, Il en place la récompense dans « les fruits d'entre ceux qu'ils préfèrent, les chairs d'oiseaux qu'ils savourent, les vierges aux yeux noirs » (Qor. LVI, 23) et choses semblables. Mais, comme Sa bonté et Son bienfait (*iḥsân*) (1) envers Ses serviteurs sont choses nécessairement (*biddiyă*) incréées, Il en place la liesse et la récompense en ce qui y correspond : « Quelle peut être la récompense du bienfait, sinon le Bienfait (incréé) (LV, 60) ? » — « Au bienfait de Dieu, indénombrable et illimité, ne saurait convenir une action de grâces (*shokr*) limitée (1 *bis*), en un instant limité ; si Dieu leur a demandé l'action de grâces, c'est pour les ravir à l'action de grâces (2). »

Selon al Ḥallâj, le Paradis contient à la fois deux sortes d'élus : le « *commun* » des croyants (*'âmmah*), que le culte de la *shahâdah* maintient à l'écart des « amis intimes » de Dieu (3)) : ils ont fidèlement pratiqué les prescriptions de la loi naturelle, et ne jouissent que des joies du Paradis d'Adam retrouvé. Et les bien-aimés, les « *amis privilégiés* » (*khâṣṣah*) : ils jouissent avec les autres du Paradis, où Dieu les fait circuler avec les *ḥoûrîs* et *ghilmân*, pour l'entretenir, comme l'eau vive de la grâce (*mâ' maskoûb*) et de la vie éternelle (*ḥayât bâqiyah*), qu'Il y fait ruisseler sous « l'ombre étendue » ; mais ils ont en plus le privilège unique, surnaturel, de la vision béatifique (*ro'yah*). Non pas à des intervalles à leur choix, comme le disait Bisṭâmî, Ḥallâj rectifie (4) : « C'est

(1) Théorie de Thawrî, citée par Ibn Ḥanbal, *radd.*, f. 13a.

(1 *bis*) Comme l'est la nôtre.

(2) Ḥallâj, ap. Baqlî, in Qor. XIV, 37 : comp. in XLIX, 3 (*jam'*).

(3) Akhb. 42.

(4) In Qor. XXXVI, 55. La jouissance épurée du regard passant sur les formes matérielles, exprimée de façon encore charnelle par les *ḥadîth* cités par Solamî (*rokhṣat al naẓar ilă'l wajh al ḥasan*, extr. de

Dieu qui interrompt, par Son irradiation, les élus du Paradis dans leur jouissance du Paradis. Il les ravit hors d'elle par Son irradiation, pour que ce plaisir créé ne dure pas, et que l'ennui ne les prenne pas ; c'est leur retour à eux-mêmes, succédant à l'irradiation de Dieu pour eux, qui répand sur eux la jouissance ; car, en Dieu, on ne peut prendre jouissance » (1).

Liste des questions :

ro'yah, la vision, la perception de Dieu. 1° Niée absolument, pour les yeux comme pour les cœurs, par Jahm, les Imâmites, l'ash'arite Ibn Foûrak, et de nombreux mo'tazilites, 'Abbâd et Foûṭî. 'Allâf l'admet, comme une science infuse (*ḍaroûrî*) au cœur, dans l'autre vie ; de même Najjâr, Ash'arî et l'imâmite Ṣayrafî (2). — 2° Désirable dès ici-bas, et obtenue après la mort, par une modalité inexplicable (Moqâtil (3), Mâlik) (4) : sixième sens (Ḍirâr, żâhirites, Shalmaghânî) ; transfiguration des sens par la grâce transformante : *tajalli*, dit Rabâḥ (5), mot qui devient classique

ses *Sonan* ap. Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, X), est exprimée ainsi par Wâsiṭî : « Les choses sourient aux sages, comme les lèvres de l'omnipotence, que dis-je, comme les lèvres du Seigneur... ; comme dit le *ḥadîth* : Celui qui veut voir la gloire de Dieu, qu'il regarde la rose rouge » (Baqlî, in Qor. XLI, 53) ; cfr. Matth. VI, 29, qui vise l'anémone rouge de Judée.

(1) Cfr. autre fragment hallagien (citation de « *ba'ḍ al kobâr* », ap. Kalâbâdhî) : « L'amour est jouissance, mais en Dieu on ne saurait prendre jouissance, car les stades de la réalité sont : l'étonnement, l'extinction (de la dette), le ravissement » (copié par Daqqâq, Qosh. 171). « Dieu ravit à la sagesse sa jouissance » (*id.*, ap. Kalâbâdhî, *ta'arrof*) ; cfr. Sayyârî (Ibn 'Arabî, *fotoûḥât*, III, 441). C'est contre la théorie hellénistique (« *Théologie d'Aristote* », 180 ; Fârâbî, *foṣoûṣ*, 70, § 17).

(2) Ash'arî, f. 50a ; *Tusys list.*, 48.

(3) *tafsîr* : conciliation de Qor. VI, 103 et LXXV, 22 (ap. Malaṭî, 103).

(4) 'Iyâd, *shifâ*, I, 162.

(5) Ap. *Ḥilyah*, s. n.

et qu'al Ḥallâj adopte avec prédilection (tiré de Qor. VII, 139). — 3° Obtenable « aujourd'hui, pour le cœur, comme un mystère ; et demain (dans l'autre vie), pour les yeux, contemplation » (Sâlimîyah) (1). Obtenue en rêve (*manâm*, opp. *yaqżah* ; c'est-à-dire pour le cœur, opp. aux yeux) (2) dès Roqbah-ibn Maṣqalah (3), qui vit une fois le « Seigneur de la Gloire » (*rabb al 'izzah*) (4). 'Abdal wâḥid ibn Zayd précise : cette vision divine est accordée, proportionnellement aux bonnes œuvres (5). C'est l'accès à une familiarité, sorte de vie commune où Dieu manifeste à ses saints ses joies et ses tristesses (Aboû Sho'ayb Qallâl Borâthî) (6), les fait converser avec les habitants du Paradis (Rabâḥ ; Dârânî ; l'imâmite Bazîgh) (7).

C'est une anticipation du Paradis, transfigurant leur vie quotidienne par « l'amour, qui est l'infusion des touches divines (*ḥoloûl al fawâ'id min Allâh*) dans les cœurs de Ses intimes ». Cette dernière formule, recueillie par Moḥâsibî) (8), fit accuser les mystiques de professer le *ḥoloûl*, de croire que l'essence divine pouvait s'infondre, goutte à goutte, dans une créature, au moyen de ses belles actions (*ḥoloûl fî'l mostaḥsanât*) : doctrine reprochée à Moḍar al Qârî, Kahmas Tamîmî (+ 149/766), Aḥmad Hajîmî et 'Abd al wâḥid ibn Zayd (9).

(1) Makkî, *qoût*, II, 85.

(2) Cfr. ici, p. 513, 525. Cfr. la vision du Prophète obtenue par Ibn 'Okkâshah selon la méthode de Zohrî (Malaṭî, 27-30).

(3) Elève d'Aboû Dharr 'Omar Marhabî (+ 155/771), qâṣṣ de Koûfah (Jâḥiż, *bayân*, II, 156, III, 75 ; Harawî, *dhamm.*, f. 116b.

(4) Au sujet de Solaymân Taymî (Ash'arî, f. 72a) ; cfr. ici, p. 318, n. 4.

(5) Ash'arî, f. 97a.

(6) Ash'arî, *maqâlât*, f. 97a ; Ḥazm, IV, 226 ; Sarrâj, *loma'*, s. v.

(7) Shahr. II, 16 ; Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, X ; Khashîsh, *l. c.*

(8) Ap. *maḥabbah* (in *Ḥilyah*).

(9) Ash'ârî, *maqâlât*, f. 97a ; plus tard le mot *mostaḥsanât* désigne aussi les formes physiques « jugées belles ».

Miṣrî, Tostarî, Jonayd, Ibn ʿAṭâ, Ḥallâj et Aboû ʾAmr al Dimishqî durent s'en disculper explicitement par des formules que Solamî nous a conservées (1) ; Hallâj, définissant dans la sienne la personne humaine (2), ajoute : « Les attributs de Dieu diffèrent de ces qualifications à tous points de vue ; comment serait-il possible que Dieu Se manifeste dans ce qu'Il a créé et astreint, ainsi, à cette impuissance (3) et à cette causalité (4) ? Impossible ! Loin de lui cela ! » On remarquera que cette justification réserve précisément (5) le cas d'une transfiguration assimilatrice de l'homme par une prévenance de la grâce. La doctrine d'al Ḥallâj insiste spécialement, note l'imâmite Ibn Bâboûyeh, sur le rôle de la piété (6) dans cette transfiguration. Al Ḥallâj appuie, en effet, sur l'importance des actes de piété, non seulement pour l'âme, qu'ils exercent, mais pour le corps, qu'ils brisent, le préparant ainsi à être glorifié, à la résurrection : « Dieu ne permet pas aux membres de suspendre (en eux l'œuvre de) Sa transformation transfiguratrice (*tajallî*) en interrompant leurs bonnes actions ; telle est la manifestation de Sa suprématie sur notre obéissance ; c'est pourquoi Il dit : « Prosterne-toi, rapproche-toi (ainsi, de Moi) » (Qor. XCVI, 19) (7).

— L'avant-goût du Paradis et de l'Enfer, *jannah wa nâr*. Les moʿtazilites le recherchent, dès cette vie, par la certitude, l'évidence intellectuelle. Les mystiques, par la purification morale : « le Paradis, c'est louer Dieu, savoir Dieu ; l'Enfer, c'est pécher, se satisfaire de sa concupiscence », dit Wohayb

(1) *ghalaṭât*, f. 79 ; Qosh. 160.
(2) Ici p. 484-485.
(3) La dépendance de l'esprit, soumis à un corps mortel.
(4) Du corps périssable, réagissant sur l'esprit.
(5) Cfr. son *ʿaqîdah*, ici p. 639.
(6) *ʿibâdah*, opp. à *farâʾiḍ*, observances externes (*iʿtiqâdât*, 24ª).
(7) In Qor s. v.— Cfr. ici, p. 97 et p. 298. Il y a inversement défiguration graduelle, inanimation matérialisante du damné (in Qor. III, 25).

Ibn al Ward (+ 153/770) (1). « Les damnés, ce sont les gens des formes (*rosoûm*) et des accoutumances (*'âdât*) ; les élus, ce sont les gens des réalités (*ḥaqâ'iq*) et des intuitions » (2), dit al Ḥallâj ; « le Qor'ân est la Résurrection (3), le monde est le signe du Paradis et de l'Enfer. Heureux celui que la connaissance du Créateur distrait de celle du créé », dit-il en sa *Riwâyah* XI.

Les mystiques postérieurs raffineront là-dessus : il y a, selon Zarroûq (4), trois résurrections et trois réunions avec Dieu (5) : l'une, celle du vulgaire, au Jugement ; la seconde, celle des ascètes (*ahl al qoloûb*), l'extase, après la mort mystique volontaire ; et la troisième, celle des témoins (*ahl al shohoûd*), l'accès suprême (*wasîlah 'ożmâ*) à l'Ipséité divine. Cette thèse mystique tend à rejoindre le monisme intellectualiste des Qarmaṭes (6), pour qui l'initiation est la résurrection réelle.

V

Juridiction (*bayn* ; *asmâ wa aḥkâm*).

a) *Le « voile du nom ».*

1. *La définition du mot comme nom* (7).

La question a été déjà effleurée à plusieurs reprises dans les pages précédentes, notamment à propos des divers pro-

(1) Baqlî, *tafs*, f. 387b.

(2) Baqlî, *tafs*, in Qor. LXXIV, 31.

(3) Le réciter, c'est se mettre en présence de Dieu comme de son Juge.

(4) *rawḍ zâkhir*, 293b, 295a.

(5) Correspondant à trois avènements distincts de Jésus, pour ces trois catégories : selon Moḥammad-ibn Ḥâmid Tirmidhî (ap. Sho'aybî, *jawhar farîd*, majm. Caire 229, f. 32b).

(6) Déjà l'imâmite 'Ijlî place le Paradis et l'Enfer sur terre (*farq*, 235) ; ce qui est une doctrine qarmaṭe (Malaṭî, 36).

(7) Du *lafż* comme *ma'nä*, disent les grammairiens.

blèmes que l'étude expérimentale de la grammaire arabe posa aux théologiens musulmans : le scel du nom, *waḍ'*, l'existence des homonymes (*ism moshtarik*), l'invention (*iṣṭilâḥ*) des synonymes. Il nous reste à appliquer ici ces données à l'étude des origines du droit islamique : comment employer les noms coraniques pour constituer théoriquement un « corpus juris » musulman ; et pour organiser une juridiction légitime réglant la vie sociale de la Communauté.

Selon le Qor'ân, c'est Dieu lui-même qui a enseigné à Adam tous les noms propres aux choses matérielles (Qor. II, 29) ; science des particuliers que la science (des universaux), synthétique à priori, des Anges, n'implique pas forcément ; si bien que l'acceptation par les Anges de la possibilité d'une telle science fut le premier temps de l'épreuve à laquelle Dieu soumit leur obéissance, le second étant l'adoration d'une humanité intelligible, *ṣoûrah*, sous la figure d'Adam. — Les noms propres désignent à l'homme les créatures dont il peut disposer, pour autant que l'usage lui en a été concédé. Ils les lui présentent comme différentes de lui, isolées de Dieu, séparées les unes des autres ; individuées, existences interdépendantes ; ils ne lui en fournissent pas immédiatement toute la réalité, — la nature, ils la lui voilent, il faut qu'il la cherche. De la méditation du Qor'ân, aidée du vocabulaire imaginé par certains Imâmites (1), al Ḥallâj tira sa théorie sur le « voile du nom », *ḥijâb al ism* :

« Il les a revêtus (en les créant) du voile de leur nom, et

(1) Pour les *Noṣeïris*, le nom est la « matérialisation » de la chose invisible, décelée à nos yeux par sa précipitation dans un mélange, comme le vin opalise l'eau où on le verse (comme un courant d'air chaud vibrant dans l'atmosphère), ḥijâb = iẓhâr al shay'. — Pour les *Druzes*, au contraire (*risâlah dâmighah*), *ḥijâb* = sitr al shay', « ce qui cache » la chose, comme l'allégorie cache l'idée pure : le mot n'est qu'un mirage mental interposé, — désespérant et inassimilable (*sarâb*. Qor. XXIV, 39, utilisé par les Druzes, *taqsîm al 'oloûm*).

ils existent ; mais s'Il leur manifestait les sciences de Sa puissance, ils s'évanouiraient ; et s'Il leur découvrait la réalité, ils mourraient (1). »

« Les noms de Dieu ? Du point de vue de notre perception, ils sont synonymie (litt. *ismõ*) ; du point de vue de Dieu, ils sont la réalité (2). »

« Le voile ? C'est un rideau, interposé entre le chercheur et son objet, entre le novice et son désir, entre le tireur et son but. Il est à espérer que les voiles ne sont que pour les créatures. non pour le Créateur. Ce n'est pas Dieu qui porte un voile, ce sont les créatures qu'Il a voilées. » Et il ajouta : « Ton voile, c'est ton infatuation ! (*i'jâboka*, *ḥijâboka*) (3). »

Puis il récita : « *'ajibto minka wa minnî...* »

« Je m'étonne, et de Toi, et de moi, — ô Vœu de mon désir !
Tu m'avais rapproché de Toi, au point — que j'ai cru que Tu étais [mon « moi »,
Puis Tu T'es dérobé dans l'extase, — au point que tu m'as privé de mon [« moi », en Toi.
O mon bonheur, durant ma vie, — ô mon repos après mon ensevelisse- [ment !
Il n'est plus pour moi, fors que Toi, de liesse, — si j'en juge par ma [crainte et ma confiance,
Ah ! dans les jardins de Tes intentions, j'ai embrassé toute science,
Et si je désire encore une chose, — c'est Toi, tout mon désir ! »

(1) Solamî, *ṭabaqât* ; Akhb. 4 (texte à retouches). — Cfr. risâlah druze *taqsîm al 'oloûm* « s'Il leur manifestait ce qu'est leur créateur, sans les apprivoiser ni graduer, Sa puissance les ferait crier et s'évanouir » (cfr. Mo'izz, *risalah masîḥiyah*, ms. Paris, 131, f. 88-89). « Si la Puissance était manifestée, la forme créée disparaîtrait (ms. noseïri, Paris, 1450, f. 53[a]).

(2) « Dieu n'a pas plusieurs noms, mais un seul Nom » (Ash'arites : contre Ḥanbalites, Zâhirites, Ḥoroûfîs) (Ḥazm IV, 214, V, 32).

(3) Ms. Londres 888, f. 326[b]. — Solamî rapporte (*Jawâmi'*, ms. Laléli, 159[b]) : « On a rapporté d'Ibn Manṣoûr qu'il dit : « Quand le fidèle dit « C'est moi », Dieu dit « Tu bronches, non, c'est Moi ! » — Mais si le fidèle dit « Non ; c'est Toi, ô mon Maître ! », le Maître dit « Oui, c'est toi, mon serviteur », et voici que son désir devient le désir

Si c'est Dieu qui a enseigné les noms aux hommes, peuvent-ils, sans Lui, les définir, et, sans Lui, les appliquer aux choses? — Tels sont les trois problèmes que la théologie musulmane se posa successivement : le problème de la définition (*tasmiyah*), celui de l'acception (*ḥokm*) et celui de la prédication légitime (*daʿwä*) du nom.

Du nom (*ism*) à la chose (*mosammä*) y a-t-il une différence? 1° Les Khârijites, et Jahm le nient. Les uns par fidéisme réaliste, l'autre par déterminisme *subjectiviste*. L'usage du nom coranique nous fait posséder *ipso facto* la chose, soit elle-même, en soi (Khârijites, ʿAbbâd-ibn-Solaymân) (1), soit ce seul aspect que Dieu nous permet d'en posséder (Jahm ; cfr. Ashʿarî). Cette première solution se résume ainsi: *ism* = *mosammä*, par *tanzîl* immédiat ; ou par *taʿlîm* de l'imâm ; ou par *taʿlîl* logique. — 2° Les premiers Imâmites, étudiant la politique d'ʿAlî, constatent qu'il a dû marquer une différence entre le nom coranique et la chose (actes de rébellion), en faire varier l'accord. Ils en concluent que cet accord n'est pas nécessaire, mais intermittent et arbitraire ; et qu'il ne s'établit que grâce à une inspiration divine, suggérant à certains êtres privilégiés qu'il faut vénérer, le sens (*maʿnă*), la définition variable que Dieu veut qu'on donne conventionnellement à tel mot pour qu'il désigne telle chose: *ism* ⋈ *maʿnă* ⋈ *mosammă* (2). — 3° On remarqua bientôt (3) que ce qu'ils avaient cru être le privilège du chef légitime pour la conduite de sa politique était l'apanage de chaque croyant pour la direction de sa pensée. La définition ne ressort pas immédiatement de l'impression du nom lui-même

même de Dieu à son endroit ». C'est de là que Roûmî a tiré l'apologue cité, p. 532, n. 1.

(1) Soyoûṭî, *mozhir*, 10.

(2) Cfr. Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 171.

(3) Ici p. 507.

dans la mémoire. L'idée ne jaillit pas de l'enregistrement mécanique du nom, mais est issue d'un travail conceptuel. Paris ? = capitale (de la) France. L'entendement, pour concevoir l'idée, a besoin d'au moins deux mots, et d'un choc extérieur (sensation, rappel du nom).

L'intelligence humaine, discursive, doit commencer par se diviser elle-même, en deux (1), par se fendre, pour fonctionner ; par s'entr'ouvrir, comme une fleur s'épanouit, au choc extérieur, pour qu'il la féconde, et qu'elle en conçoive l'idée. « L'entendement a (deux dimensions), extension (*ṭoûl*) et compréhension (*'arḍ*) ; les actes d'obéissance ont (deux aspects), règle de vie (*sonan*) et rite obligatoire (*farḍ*) ; toutes les créatures sont réparties en (deux demeures), ciel et terre (2). » Cette théorie d'al Ḥallâj est fort remarquable, et Ibn 'Arabî en a justement signalé l'importance (3). Elle se trouve en germe chez Jâḥiẓ, dans la curieuse *risâlah* (4) où il compare *ṭoûl* et *'arḍ*, comme deux aspects irréductibles de l'idée : « Extension, selon la réalité (*ḥaqîqah*) » : délimitation linéaire, « comme d'un carré, *tarbî'* » — « Compréhension, selon la puissance (*ḥokoûmah*) » : possession centrale, « comme d'un cercle, *tadwîr* ». Les Druzes ont une théorie particulière sur ces deux termes. « En toute chose, le *ṭoûl* est supérieur (5) à l'*'arḍ* ; le *ṭoûl*, c'est la raison universelle, *'aql kollî* ; l'*'arḍ*, c'est l'âme passive, *nafs*, charnelle, qu'illumine l'*'aql* (6). »

(1) Cfr. les recherches de Brianchon, Poncelet et Chasles sur la « loi de dualité de l'espace ». Et les théories de Russell et Whitehead sur les « deux catégories fondamentales », en logique.

(2) *Bostân al ma'rifah.*

(3) Ici p. 378.

(4) *mokhtârât*, I, 45.

(5) C'est l'inverse de la théorie de Jâḥiẓ, qui se fonde sur Qor. LVII, 21.

(6) *risâlat al zanâd* ; suivie par Ibn 'Arabî, qui en fait un hylémorphisme.

Le passage précité d'al Ḥallâj, et ce que dit Ibn 'Arabî (1), montrent que cette nécessité de la dichotomie, du recoupement, qui bande l'activité de notre pensée comme la contrainte d'un ressort, et lui impose un certain temps pour achever son travail, ne nuit pas, selon lui, à l'exactitude objective du résultat final, à sa connaissance des choses, puisqu'elle est la marque même du classement où le décret divin a réparti les êtres et les lois.

Il n'en ressort pas moins que la conception de l'idée chez l'homme est complexe, — que la définition (*tasmiyah*) est formellement distincte : et du nom (*ism*) qu'elle emploie, et de la chose (*mosammä*) qu'elle fait reconnaître. La preuve en est que le même nom est susceptible de plusieurs définitions, dans le même verset coranique. C'est le fait de l'existence des *homonymes*. Nié par les hanéfites et malékites, qui ne voient dans cette pluralité que les étapes d'un progrès dans la précision, du *ẓâhir* (opp. *khafî*), au *naṣṣ* (opp. *moshkil*), au *mofassar* (opp. *mojmal*) et au *moḥkam* (opp. *motashâbih*) (2). Reconnu par Moqâtil, Shâfi'î, Jobba'î et Bâqillânî, ce qui leur permit de construire une exégèse coranique indépendante, à la fois, du littéralisme servile des Ḥashwiyah (3), du rationalisme discutable des grammairiens, Khârijites, Mo'tazilites et Ḥanéfites, et de l'allégorisme fantaisiste des Imâmites (4). Contre les rationalistes, Shâfi'î prouva la légitimité du sens allégorique (*majâz*), au même titre (5) que celle du sens propre (*ḥaqîqah*), à propos du mot « yoṣalloûna » (Qor.

(1) *fotoûḥât*, I, 188.

(2) Qâsimî, *oṣoûl*, 10.

(3) Rejeté de bonne heure : il *faut* trouver à tout mot coranique un sens intelligible, si le sens littéral ne rend rien : principe du *ta'wîl*, reconnu par des sunnites modérés comme Fakhr Râzî, Nawawî, Sobkî (Aloûsî, *jalâ*, 234-236).

(4) ṭâghoût = Aboû Bakr, etc.

(5) Simultanément, et *en liaison*.

XXXIII, 56), « [Dieu et les anges] prient [sur le Prophète] » : prière, pour Dieu signifie « pardon », mais pour les anges « intercession » (1) ; Tostarî adopte cette distinction (2), et poussant plus loin l'analyse, déclare que tout verset du Qor'ân a *quatre* (3) sens simultanés (4) : « littéral (*żâhir*) = le texte récité (*tilâwah*) ; allégorique (*bâṭin*) = le sens à en retenir (*fahm*) ; moral (*ḥadd*) = la prescription légale, permissive ou interdictive, qu'il édicte (*ḥalâl*, *ḥarâm*) ; et anagogique (*moṭṭala'*) = l'accès (*maṣ'ad*) du cœur à l'intention (maîtresse) du verset, par un don divin, un discernement (*fiqh*) ».

Cette thèse de Tostarî sur la pluralité des sens du texte inspiré mérite qu'on s'y arrête ; elle se trouve, presque dans les mêmes termes, chez les talmudistes, et chez les scolastiques chrétiens (5). Et malgré la défaveur dont elle est actuellement l'objet, elle s'impose à quiconque veut revivre, dans son intégralité, la méditation d'un croyant sur le texte qu'il vénère comme sacré.

Le sens *littéral*, il faut le reconnaître, est le seul qui convienne à la plupart des textes courants parmi les hommes, tel ce compte d'hôtelier écossais, dont Carlyle célébrait l'inoffensive véracité documentaire ; simples *agenda* commerciaux, dont toute la valeur meurt avec la transaction momentanée qu'ils connotent ; ils ne nous paraissent indis-

(1) Tahânawî, s. v. *ishtirâk*.

(2) *tafsîr*, 21-22.

(3) Cfr. la distinction commune (Qâsimî, *oṣoûl*, 9-12) entre : sens propre (*ḥaqîqah*), allégorique (*majâz*), apodictique (*ṣarîḥ*) et allusif (*kinâyah*) ; les trois catégories de *majâz* admis par Ibn Fâris : synecdoque (*ittisâ'*), métonymie (*tawkîd*) et métaphore (*tashbîh*).

(4) Ce texte de Tostarî est devenu un *ḥadîth* (Ghazâlî, *ladonniyah* 16, 37, — *mîshkât* 35-36 ; Maytham, ap. 'Amilî, *Kashkoûl*, 344 ; *Qâmoûs*, s. v. « *ṭala'* ») ; Tostarî, *tafsîr*, 3, 6.

(5) Doctrine des quatre sens de la Bible. Jalâl Roûmî proposera *sept* sens (*mathnawî*, trad. Whinfield, 169).

cutés que parce que, seul leur squelette, leur lettre morte subsiste, et les confronte à notre mémoire.

D'autres textes du passé, en plus de leur sens littéral, nous retiennent, grâce à des artifices de style, se gravent dans notre mémoire ; ils conservent pour notre intelligence un attrait permanent de *symboles*, ils l'alimentent dans son fonctionnement même, en lui fournissant des schèmes, philosophiques, scientifiques, artistiques.

D'autres, pénétrant encore plus profondément en nous, attaquent nos désirs, mobilisent notre volonté, lui proposant des *règles*, des choix, qu'elle peut faire siens ; ce sont les textes plus ou moins impératifs des législateurs, des moralistes.

Enfin certains textes, fort rares, et dont le Qor'ân fait partie, ont, en plus des trois sens précités, le privilège d'un caractère spécial, leur attirant la vénération d'un grand nombre ; quand leurs rédacteurs s'affirment (et affirment au lecteur) que leur œuvre, ces phrases, symboles, règles énumérées, se sont imposées à eux, au fur et à mesure de leur conception et notation ; qu'elles leur ont été « inspirées », comme on dit, d'un journal, un article « inspiré », pour désigner un article, où, sous la personnalité infime du signataire, transparaît l'intention maîtresse d'un autre ; — ici, Dieu. Ces textes sont avant tout « *anagogiques* », c'est-à-dire qu'ils amènent à penser, d'une certaine manière, à Dieu. C'est ce dernier sens qui intéresse le plus les mystiques ; si « parler », pour les hommes, « n'a trait à la réalité des choses que commercialement » (1), — ce dernier sens est le seul qui les unit « commercialement », familièrement et personnellement, avec Dieu.

L'exégèse hallagienne du Qor'ân est presque constamment

(1) Mallarmé.

anagogique : ex. : Qor. LII, 1 « Par le *Ṭoûr..* » ; « c'est-à-dire, par le *ṭayrân* (l'envol) de ta conscience vers Nous, et vers toi en Nous, — et par ton évasion, hors de ce qui n'est pas Nous (1) ».

2. *L'acception du nom, comme statut juridique.*

Entre la définition (*tasmiyah*) et la chose (*mosammä*), y a-t-il passage immédiat (2), ou hiatus ? Dès les origines de l'Islam, la question se posa, avec le problème du statut juridique (*ḥokm*) du croyant criminel (*fâsiq*), c'est-à-dire du musulman coupable d'un péché grave autre que l'hérésie : meurtre, vol, adultère, détraction, etc. La Communauté musulmane se scinda. Le rigorisme des *khârijites* demandait à l'autorité politique d'ajouter, aux peines corporelles (*ḥodoûd*) prévues par le Qor'ân, une mise hors la loi du *fâsiq* (syn. *bâghî*) obstiné ou relaps, déclaré infidèle (*kâfir*) ; et d'intervenir officiellement pour provoquer et recevoir sa rétractation publique. Le laxisme des *Morji'tes* (3), qui restera la doctrine commune des sunnites, s'en tenant aux peines corporelles (4), considérait le *fâsiq* comme maintenu, après correction pénale, en pleine possession de tous ses droits de croyant, *mou'min* (fonctions sociales, participation à tous les rites du culte ; et salut éternel).

Ḥasan Baṣrî, améliorant la définition d'un khârijite mo-

(1) Ap. Baqlî, *tafsîr*, l. c.

(2) Oui, selon les mo'tazilites (*mosammä = 'ayn al tasmiyah*) ; et selon les Hashwiyah, Karramiyah et Ash'arites (*ism = 'ayn al mosammä*). C'est le *naql al asmâ*, l'opération de « l'application du nom » au cas concret ; considérée comme découlant *uniquement* : de l'intelligence selon les mo'tazilites, d'une grâce arbitraire selon les Ash'arites, Bâqillânî et Râzî (*shâmil*, f. 119b). — Cfr. Kalabâdhî, *ta'arrof*, f. 26b.

(3) Ibn al Ḥanafiyah et son fils Hasan (*Kaysâniyah*), Mâlik, etc.

(4) Seule expiation socialement contrôlable.

déré (1), Aboû Bayhas Hayṣam (+ 94/712), montra (2) que le croyant coupable s'était, en péchant, placé dans une situation contradictoire, participant à deux statuts juridiques opposés ; et qu'il fallait assimiler le *fâsiq* à l'hypocrite, *monâfiq*.

En effet, on devait avouer : 1° que, vis-à-vis des membres de la Communauté, le criminel conservait son statut (*ḥokm*) de croyant, puisqu'une fois les peines corporelles subies (si le péché avait été public et en impliquait), il restait croyant pratiquant, et qu'on ne pouvait pas plus l'exclure (3) des autres rapports sociaux que de la prière commune ; — 2° que, vis-à-vis du Législateur, de Dieu, le criminel avait perdu son nom (*ism*) de croyant par son crime, qu'il s'excluait moralement de la Communauté, pour l'éternité, tant qu'il ne se serait pas retourné vers Dieu en son cœur, tant qu'il ne se jugerait pas comme un hypocrite, *pire* qu'un infidèle, puisqu'il avait transgressé la loi qu'il entendait continuer à pratiquer. La conclusion de Ḥasan, c'est que le nom apparent de cet homme (croyant) ne correspondait plus à son statut réel (damnation) ; — que l'autorité humaine restait impuissante à réduire cette contradiction, qui échappait à sa juridiction, provenant d'un certain état secret du cœur de cet homme, en suspens dans l'entre-deux (*bayn*), vis-à-vis de Dieu (4).

C'est la doctrine de Qatâdah, Moḥâsibî, Ibn Karrâm et Ḥallâj (5) ; et c'est, à peu de chose près, la doctrine imâmite modérée (6).

(1) Reprise telle quelle par les Ibâḍites.

(2) Ibn Sîrîn, par une démarche de pensée inverse, appelle les novateurs (*ahl al bida'*) des « rebelles » (*Khawârij*).

(3) Officiellement, tout au moins (mosquée, cimetière).

(4) Makkî, *qoût*, I, 234 ; *shâmil*, f. 126a ; Hazm III, 229 ; Shahr. I, 155.

(5) *taklîf bi'l bayn* (Taw. XI, 13).

(6) Ibn al Dâ'î, 434.

Un des disciples de Ḥasan, Wâṣil, tira de cette notion de l'entre-deux (*bayn*), de cette liberté diminuée et déchue (1), miséricordieusement laissée au pécheur, sa doctrine de la liberté purement psychologique ; autonomie étanche du cœur, par rapport à Dieu qui lui a révélé sa loi, comme par rapport à ses membres qui lui ont servi à pécher et qui ont été punis ; « solitude volontaire » (*i'tizâl*) du cœur, qui a donné son nom au *mo'tazilisme* (2). Pour Wâṣil (3), le croyant coupable, en péchant, s'est placé, non dans une situation contradictoire, participant à deux statuts juridiques opposés, comme l'avait vu Ḥasan, l'assimilant à l'hypocrisie ; mais dans une situation d'équilibre neutre, *échappant* aux deux statuts juridiques opposés, — lui conférant liberté d'indifférence plénière (4). Son état participant à la fois, par certaines caractéristiques (*khiṣâl*), à la croyance et à l'incroyance, le croyant coupable est libre de lui donner le sens voulu, de créer sa destinée.

Wâṣil, maintenant au coupable le nom pur et simple de *fâsiq*, n'établissait qu'une différence virtuelle, qu'une distinction de (notre) raison, entre le choix de la volonté qui dénomme (*ḥokm*), le discernement de l'intelligence concevant la définition (*tasmiyah*) et le nom révélé (*ism*), scel de la chose. Or, nous avons vu que la définition n'est déjà pas le nom, puisqu'il y a des homonymes. Et la chose ne porte

(1) Semblable à l'irrésolution (*tadhabdhob*) de l'hypocrite (Qor. IV, 142).

(2) Telle est l'étymologie véritable de ce nom (Mas'oûdî, *moroûj*, VI, 21) ; Malaṭî propose « ceux qui ont fait retraite » de la vie publique, à la mort d' 'Alî, ne voulant pas prendre parti (f. 62) ; l'étymologie usuelle n'est qu'une dérision d'adversaires. — Cfr. Jonayd, ap. Kharkoûshî, f. 160ª, et ici p. 122, n. 3.

(3) Ibn al Mortaḍâ, 23 ; Malaṭî, 62.

(4) D'où la critique de Wâsiṭî : « Les mo'tazilites ont revendiqué de façon déguisée le pouvoir suprême que Pharaon avait revendiqué ouvertement ; disant « Ce que tu veux, tu le fais ». » (Qosh. 6).

pas forcément telle dénomination que nous lui appliquons, puisqu'il y a des synonymes. La théorie de Wâṣil, qui débarrassait en pratique les tribunaux canoniques de la poursuite des crimes privés, paralysa l'essor de la science des « fondements du droit » (*oṣoûl*) ; laissant la pensée individuelle rechercher indéfiniment quelle qualification morale attribuer à l'acte, envisagé comme manifestant à la Communauté l'état de la conscience intime du croyant. Or, si la chose, déjà, n'est précisable qu'au moyen de plusieurs synonymes (épithètes), — à fortiori l'acte du croyant ne peut être soustrait aux diverses acceptions, aux divers statuts juridiques, *aḥkâm*, que la révélation de la Loi divine lui assigne. La pensée ne conclut pas d'elle-même ; le jugement ne se formule que sur l'invite du Commandement de la loi (*istiftâ*).

Shâfi'î, le premier, mit en ordre la question (1), par sa liste des « cinq acceptions juridiques » (2) de l'acte du croyant. Elles correspondent, établies du point de vue externe et social, — à ce que la théologie chrétienne, du point de vue interne de l'examen, nomme les « divers genres de consciences ». En voici le tableau ; avec les « genres de consciences » correspondants, selon l'école de Moḥâsibî :

wâjib (3), l'acte obligatoire ; œuvre de la conscience droite, honnête (*ṭayib*).

masnoûn (4), l'acte recommandé ; œuvre de la conscience scrupuleuse, probable (*ṣiddîq*).

(1) Et la classification subjective des ḥanéfites, basée sur les degrés de l'intention personnelle dans l'acte : *'azîmah*, pour les actes légaux (*farḍ*, *sonnah*, *taṭawwo'*, *nafal*), — et *rokhṣah* (dispense) pour les dérogations légères.

(2) Baghdâdî, *farq*, 337 ; Jowaynî, ap. Qâsimî, *oṣoûl*, 28 ; Ghazâlî, *miḥakk*, 130. Cfr. l'usage philosophique qu'en fit Ibn Roshd (ap. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd*, 37 seq.).

(3) Syn. : *farḍ*.

(4) Syn. : *nafal, taṭawwo'*, *mostaḥabb*, *mandoûb*.

mobâḥ, l'acte indifférent, neutre ; œuvre de la conscience indélibérée, obscure (*żânn*) (1).

makroûh, l'acte déconseillé, blâmable ; œuvre de la conscience perplexe, sceptique (*shâkk*) (2).

maḥżoûr (3), l'acte interdit ; œuvre de la conscience erronée, malhonnête (*khabîth*) (4).

Shâfi'î, en énonçant ces cinq *aḥkâm*, s'est fort explicitement contenté de s'en servir pour qualifier la valeur sociale des actes, à l'égard de la Communauté ; sans s'en servir pour préjuger du sort éternel de ceux dont les actes tombaient sous l'une ou l'autre de ces « acceptions » (5). Cette dernière question, qui est pourtant inévitable dans une Communauté religieuse, aspirant à une unité réelle, est celle de la « prédication légitime » du nom comme jugement pratique.

3. *La prédication légitime du nom comme jugement pratique* (6).

Suffit-il que le nom soit présent dans la mémoire, comme exactement prononçable, et que l'idée conçue se formule pour l'intelligence en un jugement correct, pour que la volonté ait le droit de l'élire, *hic et nunc*, comme le seul statut juridique s'appliquant immédiatement et réellement à la

(1) Taw., II, 6.

(2) D'où la question célèbre qui sépara les mo'tazilites de Bagdad de ceux de Baṣrah : le statut juridique de « celui qui doute » de l'infidélité d'un infidèle est l'*infidélité* (*kofr*), puisqu'il ne sait pas discerner la foi (tous sont d'accord là-dessus) ; mais quel est le statut juridique de « celui qui doute » de l'infidélité de « celui qui doute », etc. (*ad infinitum*) ? *kofr* (Bagdadiens : Mordâr) : *fisq* (Baṣriens). Cfr. Malaṭî, 70-71.

(3) Cfr. Ḥallâj, pièce citée, p. 93, v. 2, syn. : *ḥarâm*.

(4) Ici p. 676.

(5) Leur vérité relative, humaine ; non leur réalité devant Dieu. Cfr. ici, p.388-389. Ghazâlî, *monqidh*, 24.

(6) C'est en germe la question de la sanction : « commander (aux autres) les préceptes... »

chose que nous examinons? — Le nom ne nous met pas en jouissance de la chose, du fait même que notre volonté élit le jugement correct conçu par l'intelligence, pour l'appliquer à cette chose. La justesse du raisonnement n'est pas une preuve suffisante en fait de jugements pratiques ; c'est ce que Nażżâm prouva, contre 'Anbarî (1). Le problème, tel que l'envisage la métaphysique islamique, est celui de la manière dont Dieu a concédé à l'homme « l'usage des noms ». Cette concession a-t-elle été faite une fois pour toutes, *ne varietur*? C'est la thèse du *tawqîf*, de la donation constituée comme un bien-fonds transmissible (2), mais inaltérable : soutenue par le grammairien Ibn Fâris, suivant Ibn 'Abbâs et les Khârijites (3).

Or, l'expérience des grammairiens (Ibn Jinnî) leur prouva (4) que, loin d'être fixe, le vocabulaire de chacun et de tous s'améliorait constamment, qu'il y avait invention incessante, foisonnement de sens par hybridations, pour une racine fondamentale ; *appropriation* de spécifications secondaires, de plus en plus adaptées aux cas particuliers, *iṣṭilâḥ* : amendement du bien-fonds commun aux descendants d'Adam. C'est la thèse soutenue par les mo'tazilites, Isfarâ'inî, Jowaynî, Ghazâlî (5), Fakhr Râzî (6).

D'où venait l'*iṣṭilâḥ* : de l'activité autonome de la raison (7), dirent les mo'tazilites et les philosophes hellénisants. Les mystiques y reconnurent l'intervention, conti-

(1) Qâsimî, *oṣoûl*, 73, 138.
(2) Ou intransmissible, momentané, pour chacun (Ash'arî, Ibn Foûrak).
(3) Soyoûṭî, *mozhir*, 5.
(4) Id., 7.
(5) Soyoûṭî, *mozhir*, 10.
(6) *tafsîr kabîr*, V, 223.
(7) Ou la coopération, simultanée (Aboû Hâshim), ou successive (Isfarâ'inî), de Dieu et de la raison.

nuée, de la même grâce divine, qui avait, à l'origine, fourni les premiers éléments du vocabulaire ; rappel, discret et secret comme un conseil, du pouvoir souverain de Dieu. Dieu ne permettant pas qu'on jouît jamais, hors de Lui, de la réalité de la chose sous son vrai nom ; ne nous laissant pas nous satisfaire du voile, mais nous demandant de passer outre vers Lui. Deux récits coraniques étaient, à ce point de vue, suggestifs. La « faute d'Adam », étudiée par Bisṭâmî (1), Makkî, et Jîlî (2), et la « chute de Satan », étudiée par al Ḥallâj dans le *Ṭâ Sîn al Azal.* Le premier récit prouve que l'homme ne possède pas complètement les choses par leurs noms, puisqu'en lui enseignant les noms des choses matérielles, Dieu lui en avait signalé une : dont le nom lui était concédé (connaissance), mais dont la jouissance lui était interdite.

Le cas de Satan, tel que le montre al Ḥallâj, est encore plus caractéristique. Satan, investi par Dieu du droit suprême d'énoncer, devant les Anges, que Dieu est unique, tombe, parce qu'il s'obstine à garder devant l'humanité comme sien propre, comme dot (3), — ce droit de « prédication légitime », *da'wä*, qui n'appartient qu'à Dieu, et que Dieu ne concède que par usufruit précaire. Peu importe que sa formule soit exacte, et que son jugement soit vrai ; Satan se damne, parce que, se considérant comme propriétaire du Nom de Dieu, il en use à son heure, et prétend L'attester à sa guise, dans la désobéissance comme par l'obéissance. La prédication légitime (*da'wä*) d'un jugement, son application impeccable au fait immédiat, dépend, non de la nature, ni de la raison seules, mais d'un privilège divin, puisqu'elle

(1) Sha'râwî, *laṭâ'if al minan*, I, 127 : « Adam vendit la Présence divine pour une bouchée. »

(2) *insân kâmil*, II, 38. Makkî, *qoût*, I, 128.

(3) Taw., p. XI-XII, 47.

dérive, en son principe, d'une investiture divine de l'autorité souveraine : l'usurper, par présomption, c'est s'en priver, c'est le dam ; s'y soumettre, par humilité, c'est la recevoir, c'est la sainteté.

Table des questions :

da'wä (ou *da'wah*), prédication légitime : 1° mot de passe, cri de guerre commun à toute la tribu, qui excite les contribules à la rescousse (1). 2° prédication légitime de la phrase (en logique : *howa howa*). 3° juridiquement : action *préjudicielle*, pour constater un *fait*, et *judiciaire* pour revendiquer un *droit* (2). 4° annexion au « moi » de ce qui ne lui appartenait pas (et inversement) (3) ; prédication publique de la parole divine (4), propagandisme, apostolat. — Elle n'est justifiable (5) alors que s'il y a *shaṭḥ* (litt. « mouvement » = *ḥarakah*), « effusion d'une grâce illuminante, dans le cœur (6) » : donnant momentanément « droit » sur la vérité (7).

— *degrés d'intimation d'un ordre révélé* (8) :

— *khâṣṣ* : détermination simple, décisive et spéciale de l'ordre (isolé ; ou relié à une exception, *istithnâ*, condition, *sharṭ*, ou restriction, *taqyîd*) : ne visant que ce cas-ci, où nous sommes, sans échappatoire à sa sanction.

— *'âmm* : détermination simple, décisive ; mais générale, visant d'autres cas avec le nôtre.

(1) Lammens, *Ziyâd*, 37.

(2) D. Santillana, *projet de Code commerc. tunis.*, 1899, p. 194.

(3) Kharkoûshî, f. 230[b].

(4) Ici p. 138. Cfr. les « ahl al da 'wah » Khârijites ; 'abbâsides. Cfr. Ibn al Dâ'î, 435.

(5) Tostarî : « Le premier voile (à retirer), c'est la *da'wä* ! » (ms. Köpr. 727).

(6) Kharkoûshî, f. 230[a] ; Solamî, *ghalaṭât*, 79[a].

(7) Par mandat extraordinaire d'un Dieu personnel.

(8) Qâsimî, *oṣoûl*, 8, 31.

— *moshtarik* : détermination complexe, nous laissant libres de discuter s'il nous concerne effectivement.

— *mo'awwal*, résultat de la discussion personnelle, déterminant jusqu'à quel point cet ordre nous concerne (*ta'wîl* (1), condamné par les ḥanbalites et les mystiques).

Au lieu de cette classification externe, hanéfite et mo'tazilite, — les mystiques usent de l'échelle suivante de termes, exprimant les degrés de soumission (interne) de la conscience à l'ordre : *mokhliṣ*, l'homme franc, dévoué ; *moshfiq*, timide, faible (2) ; *maftoûn*, *baṭir*, bavard, cynique (3) ; *monâfiq*, hypocrite, pervers.

Voici des vers d'al Ḥallâj, très expressifs, sur l'initiative divine perpétuellement requise pour la *da'wä* (4) :

« Le raccordement (*rokoûb*) de la réalité à Dieu est œuvre divine,
Et le sens de cette expression est ténu à saisir ;
J'ai raccordé l'existence à la Source de l'existence
Et mon cœur n'est plus serf de l'endurcissement. »

« La réalité de Dieu, comme un éclaireur (*mostanîr*),
Pousse un cri d'alarme, présage d'un événement sûr ;
Puis (toutes) les réalités de Dieu se démasquent,
Et la part de celui qui les désirait est de se trouver spolié. »

b) *Tableau des preuves préconisées au IIIe/IXe siècle* (5).

A. *Preuves mnémotechniques* (*naṣṣ*), aboutissant à l'identité, par « suppression de l'hiatus » (*tanqîḥ al manâṭ*) : 1° tex-

(1) Des mo'tazilites, ḥanéfites, Kollâbîyah, ash'arites (Gholâm Khalîl, *sharḥ al sonnah* ; Harawî, *dhamm*).

(2) Cfr. Qor. XLII, 17.

(3) Akhb. 15 ; Sol. in Qor. XXXIX, 23.

(4) Sol. in Qor. X, 39 ; et fragments de la *Genizah* hébraïque du Caire (*1674-a*). Cfr. Ḥallâj (ap. Baqlî, in Qor. X, 36) : « La vérité se dit de Dieu et d'une cause, posée par Dieu comme Son attestation permanente (*qâ'im*), en union avec Lui ; et rien n'est au-dessus de cela que la vision immédiate de Dieu. »

(5) Les termes employés par Ḥallâj sont marqués d'un astérisque* ; voir Qâsimî, *oṣoûl*, 73 seq.

tes coraniques (*nazm*) : à force probante (*dalâlah*) immédiate (*naṣṣ*), ou par l'expression (*'ibârah**), l'allusion (*ishârah**, *'îmâ'**), le sens (*mafhoûm**) ou le contexte (*iqtiḍâ*) : d'où problème du *naskh*, abrogation d'un verset par un autre (1) ; 2° textes de ḥadîth (*khabar**) : leur force probante est, en outre, subordonnée à la continuité de leur chaîne de transmission (*tawâtor* ; vocabulaire technique fort étendu) et au nombre des premiers témoins (question des traditions remontant à *un seul* : *akhbâr al âḥâd*, *qawl al ṣaḥâbî* : Mâlik, Ibn Ḥanbal, Ibn Râhawayh ; niées par Ḍirâr, Khayyâṭ ; délaissées par Shâfi'î, Dâwoûd) (2) ; 3° faut-il s'en tenir uniquement (*istiṣḥâb*) à ce que fournissent les textes, sans recevoir aucune source ultérieure (Mâlik, Shâfi'î, Ibn Ḥanbal). En cas de conflit entre 1° et 2°, le Qor'ân prime le ḥadîth (Ibn Ḥanbal, contre Shâfi'î) (3) ; 4° comment lire le texte : l'énoncé brut prime-t-il l'explicitation ; le sens propre, le sens figuré ; le sens divisé (*ifrâd*), le sens composé (*ishtirâk*) ; la succession donnée des mots, l'ordre syntactique (4) ?

B. *Preuves intellectuelles* (*dalîl*), établissant un « nexus » (*iqtirân**) (5) : 1° L'effort juridique personnel (*ijtihâd*). Le Prophète n'en a pas eu : Jobba'î, Aboû Hâshim ; contre pensée implicite d'Aboû Yoûsof et Shâfi'î (6) : sous forme de raisonnement (*qiyâs*), même par induction (*istiqrâ*) (7) :

(1) Qâsimî, 13.
(2) Id., 94.
(3) Id., 115.
(4) Id., 45.
(5) Notion déduite de l'*iqtiḍâ* par les ḥanéfites Moznî et Aboû Yoûsof (id., 75 n.). Cfr. ici, p. 528. C'est le lien logique (entre majeure et mineure), non l'inséparabilité grammaticale (*molâbasah*). Ghazâlî nia d'abord l'existence de l'*iqtirân* (*tahâfot* I, 65 : cfr. glose marginale, II, 71).
(6) Id., 70, 138.
(7) Qâsimî, *l. c.*, 74.

cherchant la solution satisfaisante (*istiḥsân*) pour la raison : concluant au discernement du meilleur (*takhayyor*) ou à l'abstention (*tawaqqof*) ; ou au discernement du préférable (*tarjîḥ*), ajoute Shâfi'î (1) ; 2° comment interpréter le « nexus » sur lequel se fonde l'énoncé du statut juridique : la généralité théorique, formulée (*tanṣîṣ al 'âmm*) prime-t-elle la spécification positive (*takhṣîṣ*) (2) ; l'absolu (*moṭlaq*), le conditionnel (*moqayyad*) (3) ; la notification exclut-elle toute possibilité de statut contraire (*dalîl al khiṭâb*) (4) ; ce qui est non spécifié (= loi non écrite) est-il à priori inexistant (*barâ'ah aṣlîyah* de Mâlik, *nafy aṣlî* d'Ibn Ḥanbal) (5) ; le licite (*ibâḥah*) antécède-t-il l'illicite (*ḥaẓr*) (6) ; peut-on suivre l'opinion autorisée des gens compétents (*taqlîd*) (7) ?

C. *Preuves morales* (*qiyâm al ḥojjah*), entraînant l'action : 1° se guider sur la découverte d'un avantage (*istinbâṭ* bil monâsabah*) (8) ; 2° restreindre l'emploi individuel (*sadd al dharâ'i'*, Mâlik) (9) des moyens, en considération de leurs fins (sociales) ; 3° suivre la coutume (*'âdah*), reçue depuis toujours (*maṣlaḥah morsalah* = *'orf*) dans un milieu social modèle ; d'où : *ijmâ'* des gens de Médine (Mâlik), ou de Koûfah (Thawrî ?) ou des descendants du Prophète (Imâmites) (10) ;

(1) Id., 68.
(2) Mâlik, contre Aboû Ḥanîfah (id., 49).
(3) Aboû Ḥanîfah, contre Mâlik ; 'Allâf, contre Naẓẓâm (id., 54, 57).
(4) Mâlik, Shâfi'î, Ash'arî, Isfarâ'inî ; contre les mo'tazilites, Aboû Ḥanîfah, Ibn Sorayj, Jowaynî (la suppression d'une *ṣifah* ne supprime pas le *mawṣoûf*), Bâqillânî (*sharṭ*) ; (id., 55).
(5) Id., 117. Cfr. les Qarmates ; et Jonayd, contre Ibn 'Aṭâ (la nécessité suspend la règle).
(6) Id., 86. Ibn Mas'oûd, Aboû Ḥanîfah, Thawrî, Yaḥya Râzî ; contre Ibn Ḥanbal, Anṭâkî, 'Izz Maqdisî.
(7) Id., 69, 139 ; *supra*, p. 677.
(8) Id., 127.
(9) Id., 74.
(10) Id., 75.

4° se ranger à l'opinion dominante, au « consensus » des jurisconsultes de l'Islâm à toute époque : principe de l'*ijmâ'* (Ḍirâr, Ḥafṣ al Fard, Kolthoûm, Shâfi'î, Jowaynî) (1) ; au « consensus » universel des nations antiques (Isfarâ'inî) (2) ; 5° suivre le « consensus » théorique des quatre premiers khalifes ; des X compagnons ; de tous les compagnons du Prophète (Dâwoûd) ; ou leur « consensus » pratique (Ibn Ḥanbal) (3) ; 6° se conformer en sa vie (*ta'assî*) (4) aux exemples (*sonan*) du Prophète (Moḥâsibî) ; 7° suivre l'avis de gens vénérés, réputés infaillibles (désirable selon 'Allâf, Naẓẓâm ; Imâmites ; Shâfi'î s'abstient) (5) ; 8° suivre la voix de l'inspiration intérieure (*ilhâm*, *hâtif* des mystiques (6) ; *tankît al ḥaqîqah* de Dârânî, contrôlé par preuves A, 1°-2° (7) ; cfr. Aboû Ḥamzah) (8) ; 9° se rendre au signe catégorique (*shâhid*) attestant la volonté divine à la conscience, en restant soumis à la Loi (Ḥallâj) (9) ; 10° comment s'appliquer à soi-même la preuve morale : selon le plus dur (*aṣ'ab*) ou le plus aisé (*akhaff*) (10) ; comme une obligation légale ou une convention rationnelle ; suivant le sens grammatical ou l'usage reçu (*'orfî*) ; à titre définitif, ou à titre provisoire (11) ?

D. Ordre hiérarchique d'intervention, dans la réflexion, des quatre sources de preuves (12), suivant les écoles : Ḥan-

(1) Qâsimî, *l. c.*, s. v. ; Shahr. I, 115 ; *fihrist.*, s. n. ; Hazm, IV, 192.
(2) Qâsimî, *l. c.*, 75.
(3) Id., id.
(4) Id., 19, 33, 58 (règles pour cette imitation).
(5) Id., 75, n. 2.
(6) Id., id.
(7) Ms. Damas, taṣ. 161.
(8) Sh. tab. I, 98.
(9) Cfr. ici, p. 495 ; et p. 56 ; et in Qor. VI, 148 (*ḥojjah*).
(10) Cfr. ici, p. 70 ; Qâsimî, 75.
(11) Id., 45.
(12) Qor'ân, Ḥadîth, Ijmâ', Qiyâs. Dans les *Ṭawâsîn*, Ḥallâj se sert équivalemment des deux premières.

balites : QR — HD — IJ — QI. — Shâfi'ites : IJ — QI — HD — QR. — Zâhirites : IJ. HD. QR. — Hanéfites : QI. HD. QR. — Malékites : HD, QI, QR.

Pour les mystiques,— Kalâbâdhî dit même (1) « l'unanimité des mystiques », — Dieu seul est la « preuve » (*dalîl*) décisive. C'est donc par communication directe de Lui, « attestation » divine, qu'une preuve décisive se présente à l'homme, même au prophète. C'est là ce que les mystiques déduisent de l'entretien coranique où Moïse est rappelé à l'ordre par al Khiḍr (Qor. XVIII, 64-80). Al Ḥallâj le dit nettement (in Qor. XXV, 60) : « Voilà ceux que Dieu a dressés dans les pays comme des preuves testimoniales pour les fidèles. L'un indique quelles pratiques observer dans les routes qui mènent à Dieu ; un autre indique les règles pour cette pratique. Un autre indique Dieu-même, et c'est lui, la preuve testimoniale, en réalité ; car tous ont besoin de lui, et lui n'a pas besoin d'eux ; ils recourent à lui par des questions, et lui n'en questionne aucun ; comme al Khiḍr et ses pareils, à qui la science « de devant Dieu » (*ladonnî*) est donnée » (2).

Cette science « de devant Dieu », dont le concept s'élabore dès Miṣrî, s'atténue chez Tostarî, se reforme chez Jonayd, est définie par Ibn 'Aṭâ (3) « science apparaissant sans moyen terme, et sans avoir subi le moule (*talqîn*) des lettres, directement fournie, par la contemplation, aux esprits » ; Qâsim Sayyârî note « la science de l'élucidation (*istinbâṭ*) est soumise à une assiduité (*kolfah*) et à des moyens termes ; la science « de devant Dieu » n'en a pas ». — « L'élucidation du Qor'ân s'opère pour le fidèle en raison de sa piété, externe et interne, et de la perfection de sa sagesse : c'est le plus haut degré de la foi (in Qor. IV, 85). — La science *ladonnî*

(1) *ta'arrof*, f. 44b, l. 15 ; ici p. 228.
(2) In Baqlî, s. v. ; cfr. les *ahl al Kahf* (*fityân*).
(3) Citations groupées par Baqlî, d'après Solamî, in Qor. XVIII, 64.

est une inspiration que Dieu éternise pour les consciences, et qui n'est pas susceptible de disparaître » (Ḥallâj).

VI

Politique (*amr wa nahy*).

a) *La Loi* (*sharî'ah*).

1. *Origine divine de l'autorité : le bay'ah.*

La Loi, *sharî'ah*, c'est la mise en vigueur et le maintien en exercice des prescriptions du Qor'ân, par ordres venant de Dieu, dans la « nation » (1) (*millah*, pl. *milal*) islamique, dans la Communauté (*ommah*) de Moḥammad (2). Le magistère législatif (*amr*) est réservé au Qor'ân seul ; le ministère judiciaire (*fiqh*) appartient à tout croyant, qui, par la lecture assidue et fervente du Qor'ân, acquiert, avec la mémoire des définitions et l'intelligence des sanctions qu'il édicte, le droit de les appliquer. Reste le pouvoir exécutif (*ḥokm*), *imperium* à la fois civil et canonique ; il n'appartient qu'à Dieu, comme le répéteront les Khârijites (3), — et il ne peut être exercé que par un intermédiaire, un chef unique. La Communauté des Croyants prête serment d'obéir à Dieu (*bay'ah*), entre les mains de ce délégué, tuteur que Dieu se subroge pour elle, dépourvu d'initiative législative et d'autorité judiciaire (4).

(1) Au sens diplomatique oriental de « confession, groupe cultuel » (cfr. l'anglais *denomination*).

(2) Chaque prophète est chargé de reconstituer une nation sur les bases de la religion naturelle, pour un temps donné (Qor. VII, 32 ; X, 48 ; XII, 109 ; XVI, 86) ; les nations sont distinctes (XI, 120). L'histoire est discontinue.

(3) *Lâ ḥokm illâ li'Llâh* ! cfr. Qor. VI, 57 ; XLII, 8.

(4) Cela éclate dans Moḥammad : *seul contre tous*, avec sa mission de simple avertisseur (*nadhîr*) ; sans influence héréditaire ni caisse de secours, ce réfugié, garanti par ses hôtes « comme leurs femmes », arrivera à obtenir de chacun un acte d'obéissance au Dieu unique ;

L'autorité exécutive, *imâmat*, n'est que l'agent d'exécution de l'ordre prescrit, se levant en avant des rangs pour régler la prière commune et passer en revue les combattants, et intervenant pour faire respecter ostensiblement la Loi dans les diverses transactions sociales. Historiquement, la Communauté musulmane a été fondée par une série de contrats conditionnels, impliquant en premier l'obéissance à Dieu ; dans les deux pactes d''Aqabah et dans la *ṣaḥîfah* de Médine (1), Moḥammad n'apparaît que comme un administrateur délégué (2), préposé au maintien des règles acceptées par lui en premier (3) ; c'est Dieu seul qui maintient « unis » les cœurs.

L'idée imâmite d'une investiture de droit divin, d'une onction transmissible, d'une légitimité héréditaire, n'est fondée ni sur le texte du Qor'ân, ni sur les maximes poli-

pour cela, il n'a que les moyens les plus empiriques ; politique commerciale et consultative, alternatives de diplomatie et de guerre, harcèlement de caravanes, le tout mené avec la simplicité et la prudence de l'homme qui ne tient qu'à son idée maîtresse. Sans méthode de gouvernement rigide, ni procédure d'exécution uniforme. Il n'alla jamais jusqu'à appliquer les sanctions prévues pour l'adultère (Qor. V, 42) et le vol : lapidation et mutilation ; et n'établit pour les coups et blessures qu'un tarif de compensations (Shâfi'î, *Omm.*, VII, 295). Toute sa politique est une réflexion très courte (*ra'y*, *fatwä*), où il compare le cas concret à résoudre avec ce que sa foi dicte à son cœur ; n'hésitant pas à suivre l'avis d'autrui (institution de l'*âdhân* ; avis d''Omar après Badr). C'est un homme plein de mansuétude et de finesse, de ressources et de modération (cf. le *ḥadîth* : « *onassî liosannî*, j'oublie, afin de me reformer (expérimentalement) une méthode ») ; dénué de toute autre autorité que sa foi.

(1) En 48 articles (Caetani, *Annali*, I, 39 ; cfr. Wellhausen, *Skizzen*, IV, 87) ; comp. Qor. IX.

(2) Qor. LXXXVIII, 21-22 ; VI, 50 ; VII, 188 ; XLV, 17 ; VIII, 64 ; VI, 107 ; XLI, 5 ; III, 138 ; LXXII, 21.

(3) Deux mitigations lui sont consenties (*nikâḥ*, *ṭahârah*).

tiques de Moḥammad (1). Tout son droit divin de commander se réduit à la consigne qu'il savait avoir reçue avec le Qor'ân, selon le *ḥadîth* (2) : « J'ai reçu commandement de faire la guerre aux hommes jusqu'à ce qu'ils proclament ostensiblement « il n'y a pas de divinité, excepté Dieu » ; lorsqu'ils le déclarent, disait-il, leur sang et leurs biens me deviennent sacrés, sauf à titre de créance, et leur jugement n'appartient qu'à Dieu ». Il n'a pas à sonder les cœurs, mais à rappeler les sanctions qu'encourent les traces externes et sociales du péché (3) ; l'adultère (non le désir impur) ; le dol (non le mensonge) ; la détraction (non l'envie).

Cette autorité, le fer (4), l'épée mise au service de la Loi coranique, a été recueillie et exercée en plénitude après lui par Aboû Bakr, au nom de la Communauté ; et Aboû Bakr en était digne. On peut seulement concéder aux shî'ites : que le dévouement passionné (et d'abord dénué de toute visée politique) voué par des Compagnons comme Aboû Dharr (5) aux héritiers alides du Prophète, n'est explicable que par certains actes privés, dont ils auraient été les témoins. Cet ardent désir d'avoir un successeur de sa main, cette humaine faiblesse (6) à laquelle Moḥammad s'était entendu formelle-

(1) Aboû Kâmil, le premier théoricien de l'imâmisme, s'en est aperçu (*farq*, 39).

(2) Cfr. *Dalîl* ibâḍite ; Ghazâlî, *iqtiṣâd*, 113 ; Ibn'Arabî, *foṣoûṣ*. Certains y ajoutent la *zakât*. Cfr. Qor. VI, 50, 52. Moḥammad reconnaît le droit à l'existence des autres « nations » (*milal*) monothéistes : juive, chrétienne, sabienne. Les états musulmans leur confient certaines professions indispensables (ici p. 226) ; Moḥammad a personnellement introduit une juive et une chrétienne en son *ḥarem*, — traité avec des cités juives (Khaybar) et chrétiennes (Najrân).

(3) Cfr. le « témoignage des membres », au Jugement.

(4) Qor. LVII, 25.

(5) C'est un des témoins les plus irrécusables (Hanbal, V, 144-181).

(6) Qui n'est pas d'ailleurs le fond de son âme. Son secret, *sirr*, c'est Ḥodhayfah qui disait l'avoir compris : une certaine tristesse d'être im-

ment sommer de renoncer *en révoquant* son adoption de Zayd (1), ce désir de ne pas mourir tout entier, comme un *abtar* (2) et un intestat (3), se serait peut-être reporté tardivement sur les deux fils de son gendre, 'Alî (4), par certains legs personnels, par une bénédiction (*salâm*), comme celle que Jâbir Anṣârî, un Compagnon, répétera à Bâqir (5). Certes le cadre shî'ite du *ḥadîth al ghadîr* est apocryphe (6) ; mais les querelles de succession pour l'oasis de Fadak supposent quelque chose. Ce désir temporel n'a pas été exaucé : jamais les Alides n'ont pu diriger la Communauté islamique ; le seul privilège que Moḥammad ait peut-être réussi à léguer aux *Ahl al bayt*, c'est cette saine appréciation des possibilités politiques, ce *ra'y* (7), ce prudent contrôle de leur liberté individuelle, qui, sans leur permettre, après 'Alî, de garder le pouvoir, a servi à maintenir leurs adeptes, les Imâmites, à mi-chemin entre les excès opposés du libertarisme et du déterminisme, où ont oscillé les autres écoles théologiques

puissant contre l'hypocrisie (*nifâq*) des faux croyants ; comp. Qor. XVIII, 5, avec ce mot échangé avec Fâṭimah en mourant « *wâ karbâh* ! » (Moḥâsibî, *ri'âyah*, 36ᵇ ; Sarrâj, *loma'*, 114).

(1) Qor. XXXIII, 4, 5, 40 : annulation dont son mariage avec Zaynab (id., XXXIII, 37) paraît avoir été la *sanction*, plutôt que le *prétexte* (thèse des polémistes anti-musulmans). On sait l'affection indémentie de Moḥammad pour Zayd-ibn-Ḥârithah, et pour son fils Osâmah (« ḥobb-ibn-ḥobb Rasoûl Allâh ») ; Nâbolosî, qui a réuni le « corpus » des traditions à ce sujet, au chapitre IV de son *ghâyat al maṭloûb*, y voit la justification de sa doctrine sur l'amour platonique.

(2) Qor. CVIII, 3.

(3) *ḥadîth* sur les Prophètes intestats (Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 384-391).

(4) Non pas sur 'Alî.

(5) Baghdâdî, *farq*, 45 (compléter lacune avec Isfara'inî, f. 14ᵇ), 354.

(6) Ici p. 507.

(7) Qu'il avait enseigné à ses Compagnons ; et que Naẓẓâm critique chez 'Alî et Ibn Mas'oûd (ap. *farq*, 134 ; Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 25).

de l'Islâm (1) ; et cette patience dans l'attente d'un avènement final de la justice (2), ici-bas.

bay'ah, allégeance contractuelle (du chef) ; litt. le « serrement de mains ». L'autorité n'appartenant qu'à Dieu, cette cérémonie est un symbole du droit éminent, imprescriptible, de propriété, dont Dieu jouit sur tous les hommes, et spécialement sur les croyants. L'école mystique de Moḥâsibî pose, comme premier fondement de la « règle de vie », la méditation de cette vérité « sache que tu es un serviteur, soumis à un Maître (*'abd marboûb*) (3) ». Se soumettre à l'autorité politique, première condition de la pratique de la Loi, en Islam, est aussi le premier pas vers cette renonciation entière de soi qu'il faut réaliser avant d'atteindre Dieu. Ḥallâj marque cela avec force (4) : « Dieu frappe de caducité les instruments intermédiaires (*wasâ'iṭ*) lors de la réalisation des réalités finales (du culte) ; il ne fait alors subsister d'eux que leurs traits apparents (*rosoûm*), en les séparant de leurs réalités (finales) (5). Ainsi, ceux qui prêtent allégeance au Prophète : s'ils la prêtent réellement, leur allégeance est prêtée à Dieu, car la main du Prophète, en cette prestation d'allégeance, n'est qu'une main substituée (*yad 'âriyah*) (6) ».

La soumission publique la plus stricte aux rites et à la Loi

(1) Ici p. 613 : sentences des VIe, VIIIe et XIe imâms (Ṭabarsî).

(2) Deuil annuel en souvenir du drame de Kerbéla ; mahdisme ; *ghaybah* (ici p. 159).

(3) *ri'âyah*, ms. Oxf. 611, f. 8[b].

(4) In Qor. XLVIII, 10 ; voici son début : « Dieu ne manifeste l'union immédiate à personne sans interposition, sinon aux plus intimes et aux plus honorés d'entre les vivants », et c'est le sens du verset : « Ceux qui te prêtent allégeance, prêtent allégeance à Dieu. »

(5) Ici p. 278.

(6) Mot même de la phrase citée ici, p. 260, l. 3 : désignant le prête-nom, qui agit par procuration.

est requise, puisque, par le moyen de ces injonctions, de ces créatures interposées, c'est Dieu Lui-même qui y réclame de nous, et pour Lui seul, l'obéissance. Comme au pèlerinage, priant devant la Ka'bah, le croyant doit se détacher réellement de la forme interposée de cette pierre ; « alors, contemplant la destruction du temple, en toi, tu auras la présence réelle de son Fondateur » (1).

« Celui qui veut la liberté, qu'il s'en aille trouver l'obéissance » (2). « Lorsque le fidèle s'est conformé à tous les aspects de l'obéissance, il devient libre, il s'acquitte des prescriptions de l'obéissance sans fatigue et sans gêne ; c'est là l'état des Prophètes et des *ṣiddîqîn* » (3).

« Servir, en entier, c'est la Loi ; être souverainement libre, en entier, c'est la réalité (= l'assimilation de cette même Loi, par l'obéissance) » (4). «... Acquiers la certitude que tu ne Le sers, que nul ne Le sert du service dont Il est digne, d'un bout à l'autre ; mérite ce qui t'est nécessaire, comme récompense de sa part. » « Dieu n'a pas d'état de grâce (5), ni d'attention à son appel, ni de concentration dans la surprise, ni de distraction due à sa Majesté, qui puisse supprimer pour nous l'obligation morale de la Loi (*âdâb al sharî'ah*) (6). Dieu n'a pas d'état de grâce où Il fasse faire halte aux vrais croyants. Il leur a attesté la Loi, afin que son empire sur eux soit un signe de ralliement, pour les autres, non pour eux-mêmes. Et, entre autres preuves de cela, il y a le verset « Quand tu es au milieu d'eux, lève-toi pour la prière » (IV, 103). Dieu, du geste du Prophète se levant pour la prière,

(1) Ici p. 278.
(2) Cfr. Tostarî, *tafsîr*, 47 ; et Ḥasan.
(3) Qosh. III, 152.
(4) Baqlî, in Qor. XV, 99.
(5) Id., in IV, 103.
(6) Contre Druzes (cfr. *noqaṭ*, éd. Seybold, 44).

fait une règle de vie pour eux ; car, en réalité, Moḥammad en était au point même d'arrivée à Dieu (*'ayn al ḥoṣoûl*), il ne recourait qu'à Dieu en ses décisions (1), et ne trouvait que Lui au terme de ses efforts » (2).

2. *L'imâmat.*

imâmat (3), pouvoir exécutif. Il peut y avoir doute sur la personne de celui qui doit diriger la Communauté. Le doute se posa en premier en 36/656, lors de l'assassinat de 'Othmân. On connaît les deux thèses rivales ; celle des premiers khârijites, réclamant pour les croyants le droit divin de tuer l'*imâm* disqualifié, et d'élire à sa place celui d'entre eux qui, notoirement, convient ; soit le plus qualifié (*afḍal*), soit l'un des qualifiés (*mafḍoûl*) pour commander : thèses que préciseront les Zaydites et mo'tazilites (4) en restreignant l'éligibilité, d'un croyant quelconque (5), à un qorayshite, ou à un

(1) Remarquer que la voix, qui lui notifie son rang inattendu (Qor. XXVIII, 86 ; XXIX, 47), souligne implacablement ses manques (VI, 35 ; XVII, 76), même les plus secrets (Qor. XLVII, 21 ; LXXX, 1 ; XXXIII, 37 ; XCIII, 7).

(2) On accuse Moḥammad d'avoir fait attaquer en pleine trêve, d'avoir dépêché des assassins à ses adversaires politiques ; mais il était un chef d'Etat, sans autres moyens d'action que ceux de ses contribules et contemporains. Quant à sa politique de harem, où l'on a vu de la faiblesse, elle nous paraît aussi continue que nuancée ; le cas Zaynab est généralement mal compris en Occident (cfr. ici, p. 722) ; et quant à l'affaire d' 'Âyishah, sans doute innocente, la temporisation de Moḥammad est expliquée avec grande clarté par Qor. XXIV, 11 seq.

(3) Question préalable : est-il d'obligation (*wojoûb*, niée par Ibn Kaysân) ; divinement décrétée (*naṣṣ*), légale (*shar'*) et rationnelle, selon les Imâmîyah, Tostarî, Ḥallâj ; seulement légale (Ash'arites) ; légale et rationnelle (Zeïdites, Mo'tazilites) ; seulement rationnelle (Qarmaṭes, philosophes).

(4) En définissant ses quatre qualités sociales (Jâḥiẓ, *mokhtârât*, II, 291) ; cfr. aussi Qalânisî, Bâqillânî (*farq*, 344). — *farq*, 23.

(5) Ḍirâr.

alide (1) seulement. Et celle des Imâmites, précisée par les philosophes hellénisants (2), estimant indispensable que l'imâm ait reçu, avec un droit de naissance à l'autorité, une investiture individuelle préalable le spécifiant doué d'un privilège surnaturel « l'impeccabilité », *'iṣmah*, sorte d'infaillibilité arbitraire (3), lui garantissant l'immunité vis-à-vis de Dieu, l'irresponsabilité devant les hommes.

Entre ces deux extrêmes, le bon sens des sunnites a constamment maintenu que : tout pouvoir de fait venant de Dieu, il faut obéir à tout chef musulman non apostat, aller à la prière et à la guerre sous ses ordres, sans s'enquérir de ses vertus ni de ses vices (*bâghî*, *fâjir*), pourvu qu'il honore et fasse respecter publiquement la pratique des observances coraniques. C'est ce qu'établit et pratiqua Ḥodhayfah (4) sous 'Othmân, Ḥasan Baṣrî sous d'autocratiques vice-rois omayyades (5), Ibn Ḥanbal subissant l'inquisition d'Etat mo'tazilite (6), Tostarî le bannissement (7) ; et Ḥallâj de même, comparaissant devant Moqtadir (8).

(1) Imâmites, zeïdites. Ibn al Râwandî, seul, soutient la légitimité héréditaire des 'Abbâsides.

(2) Cfr. Râzî, ap. *fihrist*, 301, l. 9, 20, 21.

(3) Infusion en son âme de l'Intellect Actif (Qarmaṭes, Râzî, Fârâbî, Ibn Sînâ).

(4) Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 25, 47. Contre Aboû Dharr et contre les Khârijites. Et à la différence des « abstentionnistes », dits *mo'tazilah*, Sa'd, Osâmah, Aboû Ayyoûb, Qays, Ibn 'Omar et Ibn Maslamah, des années 656-661 (Lammens, *Mo'awîya*, II, 4 ; Shahr. I, 185 ; Ibn 'Arabî, *moḥâḍarât*, I, 174). Même différence entre l'attitude absentéiste de ces abstentionnistes, et l'attitude de dévouement civique de Ḥodhayfah et Ḥasan, — qu'entre la « résistance passive », et la « revendication civique du vrai » du bloc indo-musulman actuel (*satyagraha* de Gandhi).

(5) Ici p. 673.

(6) Ici p. 657.

(7) Ici p. 30.

(8) Ici p. 728.

Tous enseignent que le contrôle de l'autorité par les membres de la Communauté, le « rappel à l'ordre », *'amr* (1) *bi'l ma'roûf wa'l nahy* (2) *'an al monkar*, ne consiste pas à confondre, comme les mo'tazilites « guerre sainte » et « répression des péchés » (3). La tyrannie d'un chef musulman n'accule pas les croyants au dilemme simpliste : se révolter (*khoroûj*), ou, si l'on ne peut, « rester assis » (*qo'oûd*), en masquant ses sentiments par la dissimulation méthodique (*taqîyah* des Imâmites) (4), — ou en cachant ses préparatifs (*katmân*) jusqu'au moment propice pour la lutte (*shirâ'*, *daf'* et *żohoûr* khârijites) (5). Les sunnites sont tenus de rester soumis à l'autorité musulmane même tyrannique, Ḥasan Baṣrî l'a dit et répété ; mais en même temps, il leur est interdit de faire taire leur conscience, leur dégoût explicite (6) et motivé (*katmân al naṣîḥah*), devant ses crimes.

« Il nous est parvenu (7) qu'al Ḥosayn-ibn-Manṣoûr,

(1) Ici p. 624, n° 3.

(2) *dar'*, *taḥrîm* ou *ifsâd* (Qâsimî, *oṣoûl*, 43, 47 ; Gauthier, *loc.*, 37).

(3) Mas'oûdî, *moroûj*, VI, 21 ; sauf à l'encontre de soi-même (Ibn al Moqaffa' : Râghib, *moḥâḍarât*, 205).

(4) Déduite de Qor. III, 27 ; XVI, 108 ; XXI, 64 ; des lettres de Moḥammad à Sohayl, et de 'Alî à Mo'awiyah — *wâjib* (Ibn al Dâ'î, 435) pour les Imâmites ; seule, la fraction des *'Abdakîyah* avoue son loyalisme en se réduisant à vivre de légumes, cessant toute activité sociale, tant que l'imâm légitime n'est pas intronisé (Khashîsh Nisa'î, *istiqâmah*... s. v. « Roûḥâniyoûn » ; Moḥâsibî, *makâsib*, f. 87). Ibn Ḥanbal n'admet la *taqîyah* qu'en pays d'idolâtres.

(5) Cfr. Aboû Zakariyâ Shammâkhî, *chronique*, trad. Masqueray, 272, 355.

(6) Peuvent-ils le manifester par des coups légers (de savate, *sic* ; cfr. ici, p. 261) ou simplement par des paroles ? La question est discutée.

(7) Ce fragment anonyme (ms. Londres 888, 330[a]-331[a]) est donné en tête d'un récit sur la mort d'al Ḥallâj, dont l'ordre est différent de ceux comparés ici p. 313, et dont la caractéristique est de contenir le mot « *Yâ mo'în*... » (cfr. ici, p. 315, n. 4), rapporté par un certain Yâqoûtî, sur lequel Sam'ânî donne des détails (*ansâb*, 596[b]).

comparaissant devant le khalife al Moqtadir, lui dit : « Celui qui obéit à Dieu (= le saint), toute chose lui est soumise (1). Mais, si l'on ne tient pas compte de ce qu'il fait (= de ses miracles) ? — Il y a Celui qui prononce la sentence (*ḥâkim* = Dieu), celui qui la reçoit (= le saint), et puis le « moyen-terme » (*wâsiṭah*) (2), c'est-à-dire la cause seconde qui transfère la sentence de Celui qui la prononce sur celui qui la reçoit. Si cette application s'exécute iniquement avec l'illusion de l'équité, elle est attribuée extérieurement au « moyen terme », car Dieu est excepté d'être caractérisé par cette iniquité. Quant à toi, (khalife), tu es ce moyen terme qui exécute les sentences de Dieu, le décret de Dieu, sur tel de Ses serviteurs qu'il Lui plaît, en ce qui Lui plaît, comme il Lui plaît. Pour moi, je suis un serviteur d'entre les serviteurs de Dieu, prêt à accepter (*mostaslim*) Son décret (*qaḍâ*), à endurer (*ṣâbir*) Sa sentence, et à accepter (*râḍ*) (3). Fais donc ce pour quoi tu es mû, agis en vue de l'œuvre qui s'opère par toi, mais sois, avec cela, plein de circonspection en ce que tu entreprends et décides, considère les fins dernières de ta charge (4), pèse ce que ton entendement tiendra pour assuré, et ce qu'il y a dans ta pensée ; alors, si tu vois le bien commun (*ṣalâḥ*) (5) dans ce qui s'est formulé en toi, va, selon le jugement de ton équité. Pour moi, je ne te critiquerai, ni te blâmerai, pour ton acte, mais je dis avec Abraham : « J'ai tourné mon visage, vers Celui qui a formé les cieux et la terre, en m'inclinant (*ḥanîfã*) (6), et je ne Lui associe pas

(1) Mot d'Ibn 'Iyâḍ (ici p. 472). Cfr. Akhb. 40, et le *moṭâ'* ; phrase calquée sur celle de Ḥasan (Ibn 'Abd Rabbihi, *'iqd*, I, 267). Même formule à propos d'un exorcisme d'Ibn Ḥanbal (Shiblî, *âkâm*, 115).

(2) Doctrine connue, ici p. 277.

(3) Ici p. 510 ; et Sol. in Qor. XI, 3.

(4) Cfr. Qor. XX, 75.

(5) Cfr. ici p. 311, n. 7 ; et *infrà*, § VI-d-2.

(6) Sur *ḥanîf*, ici p. 99, 607.

d'idole » (Qor. VI, 79). « Alors al Moqtadir ordonna de l'incarcérer, réunit les juristes et les ṣoûfîs en son conseil ; et leur demanda avis sur ce qu'il convenait de faire de lui (1) ; les juristes prononcèrent sur lui l'excommunication (*takfîr*) ; les ṣoûfîs s'en abstinrent (2), sans reconnaître, d'ailleurs, que ce qu'al Ḥallâj avait prêché fût leurs états mystiques (*aḥwâl*), ni que ce qui avait été relevé contre lui fût leurs maximes pratiques (*af'âl*) ».

tafḍîl al râshidîn wa'l aṣḥâb al mobashsharah : primauté (3) des quatre premiers khalifes et des six autres compagnons privilégiés. Il s'agit des dix privilégiés, des dix « orthodoxes » de l'Islâm. Dans la discussion, longtemps indécise, sur leur privilège et leur ordre de primauté, al Ḥallâj est d'un sunnisme particulièrement tranché. Il admet leur *privilège* exclusif, avec Thawrî (4), Ibn al Mobârak (5) et Ibn 'Aṭâ (6) ; contrairement aux Imâmites, qui n'admettent comme khalife qu' 'Alî, et comme « Compagnons orthodoxes » que les quatre « arkân » : Aboû Dharr Jondob, Miqdâd, Salmân et 'Ammâr-ibn-Yâsir ; et contrairement aux khârijites, qui n'admettent comme khalifes que les deux premiers (*shaykhayn*), rejettent les deux « gendres » (*khatanayn*) pour leurs fautes, et, comme « Compagnons orthodoxes » n'agréent que 'Ammâr-ibn-Yâsir (7), Moḥammad-ibn-Abî Bakr et leurs amis.

Quant à leur *ordre*, il considère, comme Ibn 'Aṭâ, qu'il est identique à leur succession historique. Comme Ḥasan

(1) Ici p. 258, 260, 275.
(2) Ici p. 260.
(3) Non pas sainteté, mais orthodoxie ; cfr. ici p. 282 ; leur liste.
(4) Ibn Baṭṭah, *l. c.*
(5) Gholâm Khalîl, *l. c.*
(6) Ici p. 44.
(7) Sur son inimitié pour Sa'd, cfr. Ibn Qotaybah, *ma'ârif*, 273.

Baṣrî (1), les Bakrîyah (2) et les Sâlimîyah (3), il place en tête Aboû Bakr ; comme successeur explicitement désigné et institué (*naṣṣ jalî wa ishârah*) (4) du Prophète, parce que seul témoin du *mi'râj* (5) ; avant 'Omar, préféré par certains mystiques *'omarîyoûn* (6), tels qu'Aboû Hâshim Koufî (7). Et 'Alî ne vient qu'en quatrième rang, avant (8) les six simples Compagnons, qui complètent le nombre des Dix Privilégiés du pacte dit « *bay'at al riḍwân* (9) ».

b) *Les relations politiques d'al Ḥallâj avec les Qarmaṭes.*

Comment se fait-il que, professant une doctrine politique aussi nettement sunnite, d'accord avec l'idéal mystique de renoncement qui lui faisait enseigner le respect de la Loi jusqu'au désir de l'expiation et de l'anathème, al Ḥallâj ait pu être impliqué, d'aussi près que nous l'avons vu (10), dans des conspirations imâmites contre le khalifat ?

(1) Comp. Mas'oûdî, *tanbîh*, 337.
(2) Ḥazm.
(3) Makkî, *qoût*, II, 78 : il a été le premier *qoṭb*, note Makkî.
(4) Ici p. 336 ; cfr. Kîlânî, *ghonyah*, I, 68.
(5) Donc type des *ṣiddîqoûn* (Taw. I, 4).
(6) Parce qu'il fit changer le Prophète d'avis, à Badr (cfr. Taw. p. xx, l. 7 ; Hazm IV, 22).
(7) Bahbahânî, f. 241a.
(8) Pour les Zeïdites Botrîyah, 'Alî vient en tête des quatre *râshidoûn* (*farq*, 24) ; ce qui est l'avis des mo'tazilites de Bagdad (Bishr, etc.). 'Alî est placé en tête, *ex æquo* avec Aboû Bakr, par les mo'tazilites de Baṣrah ('Allâf, etc. ; Malaṭî, 71). — Ḥasan Baṣrî, Mâlik et Ibn Kaysân incriminent 'Alî (*conjointement* avec ses adversaires, Ṭalḥah, etc.) pour avoir ouvert les hostilités à la « guerre du Chameau » et avoir accepté l'arbitrage à Ṣiffîn ; et ils l'approuvent d'avoir exterminé les Shorât à Nokhaylah (Mobarrad, *Kâmil*, II, 144, 145, 154). Tandis que les mo'tazilites posent l'*alternative* : ou 'Alî, ou Ṭalḥah (et consorts) eut tort dans le premier cas ('Amr-ibn-'Obayd, Wâṣil et 'Allâf. Cfr. Hazm, IV, 153).
(9) Ici p. 75.
(10) Malgré l'invraisemblance psychologique d'une rupture *ouverte*

La première explication à examiner (1) est celle qui suppose que : de 283/896 à 290/902, sans cesser d'être mystique fervent, al Ḥallâj a franchement adhéré, au temporel, à l'imâmisme ; escomptant le succès d'un *mahdî* ʿalide, destiné à préparer, avec la fin des temps, le triomphe de cet Islam mystique, dont le « retour de Jésus », imminent pour certains Qarmaṭes, est resté, en soûfisme, le signe (2) ? En ce cas, *al Ḥallâj a-t-il reçu l'initiation de la franc-maçonnerie qarmaṭe* ; *et si oui, jusqu'à quel degré* (3) ?

En faveur de cette hypothèse, on peut invoquer : 1° le motif policier de sa première arrestation (4) ; 2°-3° la missive d'al Râsibî l'inculpant en 301/913, — et la pancarte de même style « Voici l'apôtre des Qarmaṭes », dont il le fit affubler pour son entrée à Bagdad (5) ; 4° deux circulaires (5) versées à l'instruction en 309/922 ; 5° le panier de « pain consacré » et de résidus (6), conservés comme purs, saisi chez Sâmarrî ; 6° deux passages des « Riwâyât » d'al Ḥallâj,

avec les soûfîs, coïncidant avec une adhésion *secrète* au qarmaṭisme, qui conservait soigneusement les liens sociaux de ses nouveaux adhérents, pour activer sa propagande (*Ikhwân al ṣafâ* IV, 194, 207, 214).

(1) Ici p. 73.

(2) Comp. méthode des six premiers grades (*farq*, 282-287) avec ici, p. 72, 254.

(3) Ici p. 75.

(4) Ici p. 229-230 ; l'émir druze Ḥaydar Shihâbî (*ta'rîkh*, I, 238) n'hésite pas à voir en lui un martyr de l'initiation ismaëlienne.

(5) Ici p. 253-254 : « *fî koll arḍ bimâ yazkoû' fîhâ* », trad. litt., p. 254, l. 1, signifie, en symbolisme qarmaṭe (*farq*, 283) : « en tout cœur, selon le rôle qu'il consent à te prêter » ; il s'agit de ces titres imâmites, énumérés dans la première circulaire, et qu'on lui prêtera plus tard comme une revendication graduée (Ici p. 115 ; et Maqrizî, *Khiṭaṭ*, I, 460, ap. Nawfal).

(6) Ici p. 264. Malaṭî (*tanbîh*, 36) explique que, pour les Qarmaṭes, tout ce qui sort du corps d'un d'entre eux est pur, « si bien que certains mangent le *rajîʿ* de certains autres, sachant que c'est un aliment pur et net ». Cfr. le « jardin enchanté » (ici p. 108, 228).

l'un daté de 290-902 (XVIII, XXV), qui prouvent, à tout le moins, qu'al Ḥallâj, prêchant à un public pro-alide (1), était, comme lui, au fait du soulèvement qarmaṭe qui éclata cette année-là (2) ; 7° ses relations personnelles avec al Jannâbî, un des chefs affiliés à ce soulèvement (3) ; 8° ses citations des traditions des imâms alides, « ahl al Bayt », expression reçue pour désigner le *tafsîr* de l'imâm Ja'far.

Contre cette hypothèse (4), on doit retenir que : 1° l'inculpation de qarmaṭisme, tombant comme les insinuations rapportées par Zanjî, fut abandonnée définitivement au cours du dernier procès (5) ; 2° et, bien auparavant, négligée par Ibn Sorayj, spécialiste en matière d'initiations qarmaṭes (6) ; 3° le *tafsîr* de l'imâm Ja'far, utilisé par al Ḥallâj, authentique ou non, a des tendances mystiques plutôt que shî'ites, et si Bokhârî et Yaḥya Qaṭṭân en ont systématiquement rejeté les *ḥadîth*, d'autres sunnites, comme Ibn 'Aṭâ, les Sâlimiyah, Solamî, et même le qâḍî 'Iyâḍ, en ont recueilli d'assez nombreux fragments pour nous fixer sur ce point (7) ; 4° la ver-

(1) Ici p. 72-74.

(2) Il dit même plus : « l'an VII de la mission, *mab'ath* » ; or, on sait qu'à la première nuit du premier mois de l'an VII du *mab'ath* du Prophète (616), Moḥammad se retrancha, avec les Hâshimites, dans le *Shi'b Abî Ṭâlib* (à la Mekke), où il fut boycotté et bloqué. N'est-ce pas faire allusion à la fondation d'une « maison de refuge » (*dâr-al-hijrah*) de la propagande fâṭimite, fondée en Khorâsân (Ṭâliqân), comme en Yémen dès 270 ('Adan-Lâ'ah), en 'Irâq dès 277, en Maghreb dès 280 (Îkijjân), en Aḥsâ dès 282-286 ?

(3) Hojwîrî, *Kashf*, s. v. ; 'Aṭṭâr, *tadhkirah*, id. ; ici p. 71. Jannâbî élabora en Baḥreïn une constitution représentative qui dura plusieurs siècles.

(4) Et contre le rapprochement proposé avec un certain *Ghiyâth* (ici p. 78-80).

(5) Ici p. 257.

(6) Ici p. 164,586.

(7) Sur la question de ce *tafsîr*, que Makkî cite comme une source

sion hallagienne de la tradition célèbre où Adam, devant qui Dieu découvre les privilèges et grâces destinés à ses descendants, s'étonne du merveilleux « chatoiement » (*yatala'la'*) qu'irradient les saints (*khawâṣṣ*) (1), contredit expressément la version imâmite parallèle (2), où Adam admire le « chatoiement » de Fâṭimah et de ses fils ; 5° la maîtrise exceptionnelle, du vocabulaire technique (3) et des thèmes préférés des Qarmaṭes (4), qu'attestent effectivement les œuvres d'al Ḥallâj, y est déployée dans un but exclusif d'*apologétique mystique*, directement opposé (5) aux buts philosophiques de la propagande qarmaṭe ; 6° ce programme d'apologétique appliqué avec persévérance pendant des années d'apostolat suffit à expliquer les sympathies et relations personnelles nouées dans certains milieux qarmaṭes.

Deux points sont à souligner ; le fait qu'al Ḥallâj n'a pas seulement osé fréquenter les « gens du monde » (*abnâ al donyâ*), ce qui est une mauvaise note (6) auprès des sunnites stricts, surtout des ṣoûfis ; mais que, transgressant la mise à l'index prononcée par tous les traditionnistes depuis Shâfi'î (7) contre la secte imâmite initiatique des *Khaṭṭâbiyah* (disciples hétérodoxes de Ja'far, et ancêtres des Qar-

écrite (rawaynâ *mosnadã* min ṭarîq ahl al Bayt) en son *qoût* (II, 117, 120, etc.), et que les Ibâḍites dénoncent justement comme un recueil de *marâsil* de Ja'far (*dalîl*), voir Mohammad Bîṭâr, *naqd 'ayn al mîzân*, 1331, p. 47-51.

(1) Sol. in Qor. IX, 112.

(2) Texte ap. Dhahabî, *i'tidâl*, II, n° 523.

(3) Ici p. 471.

(4) Qor. II, 262 (Taw. IV, 5 ; cfr. *Ikhwân al ṣafâ*, IV, 383) ; XXVIII, 30 (Taw. III, 6 ; Makkî, *qoût*, I, 47 ; cfr. *farq*, 288 ; *noqaṭ*, éd. Seybold, 92 ; Râghib pâshâ, *safînah*, 100) ; LVII, 13 (Taw. IV, 10 ; cfr. *farq*, 287) ; IX, 40 (Taw. I, 4 ; cfr. *farq*, 285).

(5) Cfr. ici, p. 67.

(6) Cfr. pour Zohrî, Moqâtil.

(7) *shahâdât* (ap. *farq*. 351) ; cfr. Ghazâlî, *mostaṣfî*.

mațes), convaincue d'autoriser le faux témoignage (discipline de l'arcane), — al Ḥallâj, qui acceptait l'invitation de mazdéens, n'a pas hésité à entrer en relations avec ces réprouvés (1). Un point de départ commun réunissait ce mystique avec ces révoltés, une idée de justice sociale : tous les hommes étant doués de raison, tous sont appelés au bonheur : à jouir de ce monde, disaient ces anarchistes ; à aimer Dieu, leur disait ce mystique (*mîthâq*) (2).

Et : le fait que ce mouvement qarmațe, qui avorta en 290/902, le seul auquel al Ḥallâj paraisse s'être intéressé, est nettement distinct du mouvement « néo-fatimite » de 297/909, qui triompha en Maghreb, puis en Egypte. Le chef de ce premier mouvement, le *ṣâḥib al nâqah* (3), avait été installé, dès 261/874, à Ṭâliqân (4) par son père (le *ṣâḥib al żohoûr*) (5), sous les pseudonymes de « shaykh Yaḥya », « fils du mahdî », « fils d'Ibn Maymoûn » (6) ; il fut proclamé en 289/901 chez les Banoû 'Olayṣ de Koûfah, par les soins de son pseudo-père, le dâ'î Aboû Maḥmoûd Zikrawayh Dindânî (7), sous le nom de règne ismaëlien d'Aboû 'Abdallah Moḥammad, comme fondateur de la « dynastie Fâțimite (8) » ; mais il ne put revenir à Ṭâliqân en 290/902, car il fut tué

(1) Ici p. 128, 71 ; réprouvés des mazdéens eux-mêmes (*farq*, 347).

(2) Ici p. 607.

(3) Personnalité, entrevue par Sacy (I, 201-203, 211) méconnue par de Gœje (*Carmathes*, 61) ; il convertit Jannâbî (Athîr VIII, 341) ; il est peut-être identique à l'écrivain qarmațe Aḥmad-ibn al Kayyâl.

(4) *fihrist*, I, 187.

(5) Qui envoya Ibn Ḥawshab au Yémen (266/879), et le *ṣâḥib al badhr* au Maghreb (270/883).

(6) 'Abdallah-ibn-Maymoûn est, ici, hors de cause, étant mort en prison à Koûfah sous Ma'moûn (voir sur l'erreur de Goeje à ce sujet notre *Bibliographie qarmațe*).

(7) *farq*, 267 ; Maqrîzî, *itti'âż*, 107, 115 ; sur Dindân, voir *Bibliogr. qarmațe*.

(8) Protocole ap. Ṭabarî, 2218 ; Athîr, VIII, 353.

cette année même, au siège de Damas. Son frère et successeur, le *ṣâḥib al khâl*, « Ḥasan », proclamé sous le nom d'Aboû 'Abdallah Aḥmad (1), fut pris, amené à Bagdad, et coupé en morceaux avec ses amis sur un échafaud (*dikkah*) en 291/903 ; et Qâsim, le dernier frère, périt à Habir, en 294/906, avec sa mère Mou'minah et Zikrawayh.

Après cette date, les Qarmaṭes n'avaient plus de chef légitime. Un personnage singulier, qui s'était, dès 286/899 (2), institué directeur local de la secte, à Salamiyah, le futur mahdi 'Obaydallâh (né 259 + 321), fondateur des Fâṭimites d'Egypte, réussit à reprendre, alors, les principaux fils de la conspiration qarmaṭe ; avec l'aide d'un faussaire avéré, l'ex-mâlikite No'mân-ibn Ḥayyoûn Tamîmî (né 259 + 363), son futur *dâ'î-al-do'ât*, qui rédigera sur ses vieux jours une histoire mensongère des débuts de la dynastie (3) ; récit dont les livres druzes (4) s'inspireront. 'Obaydallâh s'en va au loin, en Maghreb, profiter des travaux du *ṣâḥib al badhr*, puis, quand celui-ci perce à jour son usurpation, il le fait assassiner. En Khorâsân, il gagne les dâ'îs Aboû Ḥâtim Râzî et Aboû Sa'îd Sha'rânî ; mais les Qarmaṭes du Baḥrayn, ses coreligionnaires au point de vue doctrinal, paraissent avoir, jusqu'au bout (5), méprisé 'Obaydallâh et ses successeurs, comme des usurpateurs, issus d'une bâtardise ou d'une substitution (6) ; et préféré attendre, contre toute espérance,

(1) Ṭabarî, 2241 ; *itti'âẓ*, 116.

(2) Epoque à laquelle, accusé d'usurpation par 'Abdân (prédécesseur de Zikrawayh), il décida le *ṣâḥib al nâqah* à le faire tuer (*itti'âẓ*, 115).

(3) Voir *Bibliographie qarmaṭe* (ap. « Mélanges Browne »).

(4) Y copiant une généalogie du mahdî, qui est fantastique (Sacy, I, 25 ; *Dastoûr al monajjimîn*, f. 333).

(5) Correspondance avec le druze Moqtana'.

(6) 'Obaydallâh s'est dit successivement le neveu adoptif, puis le cousin éloigné des trois frères chefs de la révolte de 290/902 ; suivant deux généalogies différentes : la plus connue, celle d''Obaydallî, appelle

soit un rescapé authentique du désastre de 291/903 (1), soit l'arrivée finale du Messie, dont parle la *qaṣîdah* de leur chef, Aboû Ṭâhir (2).

c) *La mission prophétique.*

1. *Le rôle d'envoyé* (*rasoûl*).

Les prophètes sont des avertisseurs, chargés de notifier de façon décisive la Loi, en proclamant son autorité sur ceux à qui Dieu la destine. Le Qor'ân indique nettement que cette mission éminente dont ils sont investis ne les garantit, ni des méprises privées, puisqu'ils racontent les faiblesses de certains, ni même des reproches de Dieu, dont les réprimandes ouvertes les visent, notamment Moḥammad (3).

Il y avait là une difficulté, que les *zanâdiqah* soulevèrent de bonne heure (4). Les croyants évitèrent d'abord de la méditer, affirmant sommairement, avec Moqâtil (5), que ces « fautes » des Prophètes n'étaient « mauvaises » qu'en apparence, bénies en réalité par Dieu, puisqu'Il les avait préméditées pour eux. Puis d'autres les admirent, comme des imperfections de novices, adoptant, avec Râzî, Ibn Ma-

le *ṣâḥib al nâqah* « Aboû Sha'la'la' Moḥammad al Ḥabîb » ; la seconde fait du mahdi l'oncle d'un certain Ja'far, mort au Caire en 293/905, tige des Banoû'l Baghîḍ (Ibn Ḥazm, *mashâhir*, ap. *itti'âż*, p. 6 ṣeq.).

(1) Cfr. leur déconvenue en 319/931 avec un sodomite, Aboû'l Faḍl Zakarî Ṭammâmî (*farq*, 270 ; Bîroûnî, *âthâr*, 213).

(2) Ap. Bîroûnî, 214 ; Tagrib. II, 239 ; Gœje, *Carmathes*, 113. Cfr. la thèse anonyme (peut-être de Ja'far ; parallèle au « Pas de *jihâd...* ») : « Pas de pèlerinage à la Ka'bah, avant que le Mahdi ne paraisse, et que Jésus, fils de Marie, ne descende (sur terre) » (Malaṭî, f. 378) ; comparée à leur destruction de la Ka'bah.

(3) Qor. VI, 50 ; VII, 188 (et XI, 33) ; XXXIII, 40 ; LXXX, 2 ; XCIII, 7 ; XCIV, 3 ; XLVIII, 2 ; Ibn Ḥazm IV, 3-32.

(4) Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 122, 183.

(5) Malaṭî, 111-112. Cfr. Jobba'î (Shahr. I, 107).

sarrah, Ro'înî (1), la thèse concevant la prophétie comme une sanctification philosophique, une illumination purificatrice (2), résultat d'un entraînement d'ascèse (3).

Par une réflexion plus attentive, qui s'ébauche aussi chez Ibn al Ḥakam, Ibn Karrâm, Bâqillânî et Ibn Foûrak (4), l'école mystique sunnite de Thawrî, Dârânî (5), Kharrâz (6) et Tostarî (7), établit : que les « défaillances » des Prophètes (*hafawât, zallât, 'oyoûb*) coexistaient réellement avec leur mission. Et que, prévues dans le plan divin comme profitables pour les autres, elles servaient effectivement, sinon à les purifier eux-mêmes par le repentir, du moins à les contenir dans les limites assignées à leur rôle ; au moyen de réprimandes divines (*ta'nîb*), alternant avec des gracieusetés divines (*ta'nîs*), note Ḥallâj. « Les capacités individuelles des Prophètes sont proportionnées à leurs rôles, chacun suivant la situation qui lui a été réservée. Chacun a été lié à sa dot (*ḥaẓẓ*), sous condition d'agir conformément à une règle de conduite, à l'égard de Dieu, et chacun a été réprimandé quand il y a manqué (8). Il en est qui ont été familiarisés avec Dieu *après* en avoir été réprimandés. Quant à Moḥammad, il a été familiarisé *avant* la réprimande (9)....

(1) Hazm IV, 198.

(2) Epanchée de l'Intellect Actif (Gauthier, *Ibn Rochd*, 131-138).

(3) Ce qui avait le défaut de mettre en cause et de nier un des traits caractéristiques de Moḥammad, sa vie de harem (Ibn Ḥâyiṭ, ap. Hazm I, 78 ; IV, 197, 225).

(4) Cfr. sur le *ḥadîth al gharânîq* (Qor. LIII, 20 *bis*) ; *farq*, 210 ; Ibn al Dâ'î, 435 ; Hazm IV, 164, 224, 225).

(5) Baqlî, in Qor. VII, 21 : « felix culpa » d'Adam.

(6) Id., in Qor. XXXVIII, 23 ; David, repentant, est rapproché de Dieu davantage.

(7) *tafsîr*, 17-18. Thèse d'Ash'arî, contre Aboû Ḥanîfah et Mâlik (Sobkî, II, 268).

(8) Ap. Sol. in Qor. IX, 43.

(9) Dieu lui dit « XXIV, 62 », *avant* « IX, 43 » ; tandis qu'Il dit à

(Noé, au contraire, le fut *après*). Telle est la situation faite à Noé, et le pardon qu'il reçut ainsi ne le rend pas inférieur à Moḥammad, chaque prophète restant à son rang devant Dieu ».

Cette étude amena Ḥallâj, après Ibn Ibâḍ (1), Jâḥiż (2) et Ibn Karrâm, à mettre à part une définition importante, celle de la *risâlah*, « mission d'Envoyé » (3). La plénitude du rôle de prophète, ce n'est ni la voyance, ni les miracles, c'est sa mission d'*apostolat* (4). Or « l'envoyé ne sait que ce qu'on lui a commandé ou montré » (5) ; la seule qualité personnelle requise d'un messager, c'est la *ṣiddîqîyah*, la parfaite sincérité, dans la transmission (*iblâgh*) (6) du message qui lui est confié. Extérieurement cette mission est une investiture glorieuse, prééternellement réservée (7), un titre de

Noé « XI, 48 » *après* lui avoir fait dire « XI, 47 ». Ce passage contient divers termes techniques curieux ; Ḥallâj compare le travail de Dieu sur les âmes à la panification : Il « pétrit » (*ma'joûnah*, in Qor. XIX, 13), et leur pâte ne doit ni « durcir » (*tafaṭṭara*), ni « fondre » (*dhâba*).

(1) *farq*, 210.

(2) *mokhtârât*, II, 299-301 : tout *rasoûl*, par là même qu'il annonce la loi (*sharî'ah*), est aussi *nabî* (= fondateur de nation, *millah*) et *imâm* (= coordination des volontés, *talqîn*) ; le *nabî*, lui, n'est que *nabî* et *imâm* ; et l'*imâm* n'est qu'*imâm*.

(3) Au contraire, le traditionniste Aboû Ḥâtim ibn Ḥibbân (+ 345/956) se fait condamner par les Karrâmîyah et Ḥanbalites (Harawî, *dhamm*, 113b) pour avoir réduit la *noboûwah* à « *'ilm* + *'amal* ».

(4) Elle est indispensable à la vie de la Communauté (Khârijites : *ahl al da'wah*) ; aussi peut-elle être transmise : aux imâms ('Ijlî : Shahr. II, 15), ou à tous les croyants sincères (Khârijites ; Ibn Ḥibbân) ; ou aux *ṣiddîqoûn* : Aboû Bakr, d'abord, puis les saints (Sâlimîyah ; Ibn 'Aṭâ, ap. Sh. tab. I, 95 ; Miṣrî, id. I, 68).

(5) Sol. in Qor. III, 138.

(6) *tablîgh* d'Ibn Karrâm.

(7) Taw., p. 160 : « *Après*, nous en viendrons au *rasoûl* et à sa mission, au *nabî* et à son prophétisme.... Pour le moment, que ne t'occupes-tu, plutôt, de cette mention (*dhikr*), de cette ipséité... que Dieu même lui a réservées... »

juridiction qui se confère dans le temps (1) et le caractérisera *à jamais* (2) ; mais sans le transformer à priori.

La *risâlah*, mission d'Envoyé, est distincte de la *noboûwah* (3), état de voyance prophétique, ainsi que des *mo'jizât*, miracles ; l'une la précède, par une illumination de l'intelligence de l'envoyé (4) ; les autres la confirment, aux yeux des hommes (5). Ni l'une ni les autres ne sont des grâces sanctifiant l'Envoyé. Al Ḥallâj est très formel à cet égard : Shiblî lui demandant quelle différence il y a entre les prophètes et les saints, il répondit (6) : « Les prophètes ont reçu pouvoir sur les grâces, ils les ont en leur possession, ils en disposent (= pour les distribuer), sans que ces grâces disposent d'eux (= pour les transformer) ; — quant à d'autres (= les saints), les grâces ont reçu pouvoir sur eux, ce sont les grâces qui disposent d'eux (et les transforment), non pas eux qui disposent d'elles » (7). C'est ce que Tirmidhî, selon Ibn 'Arabî, avait déjà exprimé sous une autre forme (8), en montrant la supériorité de Jésus, *walî*, sur Aboû Bakr, *ṣid-*

(1) Contre Ibn Karrâm et Tostarî : pour qui il se confère prééternellement (ici p. 601).

(2) Żâhirites, Ḥanbalites, Ḥallâj ; contre les Ash'arites, pour qui le *rasoûl* cesse de l'être, en mourant (thèse d'Ibn Foûrak, ap. *Maqâlât Ibn Kollâb wa'l Ash'arî* : cfr. Najdî, 389 ; Harawî, 129[b] ; Hazm IV, 215 ; Sobkî, III, 53 ; Goldziher, *Zâhiriten*, 170, n. 1).

(3) Thèse d'Ibn Ibâd, Ibn Karrâm et Imâmites (Dâ'î, 435) ; contre l'identification, thèse sunnite commune : Ghazâli, *ladonniyah*, 29. Le *nabî* n'est pas *morsal* à priori ; sur les 124.000 prophètes, 360 seulement ont été *morsal* (Dâ'î, *l. c.*, 313, selon Sanoûsî). Distinction du *rasoûl* et du *morsal* ap. Miskawayh (*fawz*, 114-115).

(4) Ici p. 567.

(5) Ici p. 365 (*taḥaddî*).

(6) Solamî, *ṭabaqât*. Ibn al Dâ'î, 401. Comp. Fâris, in Qor. XVIII, 65 (ap. Baqlî).

(7) Ici p. 117.

(8) Rectifiant la théorie de l' *'aqd al qalb* de Moḥammad ('Iyâḍ, *shifâ*, II, 88) ; d'ailleurs elle est contredite par Qor. X, 94.

dîq ; l'asservissement où sa mission (de témoin véridique, héritage du Prophète) place Aboû Bakr vis-à-vis de Dieu n'est qu' « unilatéral », limité à son extérieur, relatif à sa langue seule, astreinte à ne répéter que ce qu'il a entendu (*ṣiddîqiyah*) ; tandis que l'asservissement de Jésus, non seulement prophète (= témoin véridique) mais saint, est « bilatéral », liant simultanément son cœur (soumis à l'inspiration permanente) et ses membres.

2. *L'enchaînement des missions.*

Ce que le croyant peut apprendre en méditant les exemples des Prophètes (1), leurs attitudes envers les hommes, c'est la permanence de leur sincérité intellectuelle à l'égard de Dieu (2) ; c'est pratiquer l'ascèse du sens, le renoncement aux images (3), la *ṣiddîqîyah*, l'asservissement de la langue, transparente interprète de la perception pure de l'Unité divine. Au terme de cette préparation, Dieu peut la compléter par le don du renoncement intérieur, l'asservissement du cœur, son « expatriement », *ghorbah*.

De bonne heure, les mystiques renoncèrent à classer les Prophètes suivant leurs mérites respectifs ; déjà Ḍirâr enseignait que tous étaient égaux (4). De même Miṣrî (5), Jonayd, qui en propose huit, sur le même plan, comme

(1) Leurs *shama'il* (Jâḥiẓ, *mokhtârât*, II, 144) : générosité, bonté (cfr. livres de Borjolânî, Ibn abî'l Donyâ).

(2) *Suprà*, p. 641.

(3) Cf. le sermon d'un *qâṣṣ* sur le *tanzîh* hallagien, noté par Ibn 'Aqîl (ibn al Jawzî, *qoṣṣâṣ*, f. 134) : « O vous, qui vous forgez du Créateur une effigie fixe dans vos cœurs, ce n'est pas là Dieu, c'est une idole... L'hiatus entre la divinité et le contingent doit maintenir les âmes dans la crainte, à Le vénérer... (Qor. VIII, 2)... Quant à ces hantises imaginaires, il est obligatoire de les extirper de nos cœurs, comme il est obligatoire de briser les idoles (*Kasr al aṣnâm*) ». Comp. ici p. 643.

(4) Ibn al Dâ'î, 435.

(5) Sh. tab. I, 98.

modèles, à ses disciples, et Ibn ʿAṭâ, qui fait de quatre d'entre eux les « sources divines » sur la terre (1). L'important, pour eux, est de construire, au moyen des données coraniques sur les Prophètes, une sorte de manuel progressif pour les méditations du *sâlik*, un « Itinerarium mentis ad Deum » (2) ; d'établir un enchaînement entre les diverses démarches des Prophètes vers la vision divine.

Le Qor'ân n'est pas sans prêter à cette conception ; Moḥammad y est invité à se conformer aux exemples des Prophètes précédents ; spécialement à Abraham (3) et à Moïse (4), dans son ascension vers la vision divine : en passant par les mêmes phases qu'eux.

Les principaux mystiques musulmans ont travaillé à cette synthèse dynamique du Qor'ân ; Tostarî (5), Jonayd (6) avaient précédé Ḥallâj dans cette voie ; en attendant Ghazâlî (7), Kîlânî (8), Ibn ʿArabî en ses *foṣoûṣ*, Roûmî (9) et Jîli (10).

L'originalité de la construction hallagienne n'est pas dans le classement des versets et *ḥadîth* invoqués ; classement identique à celui de ses maîtres (11), Tostarî et Jonayd. Elle est dans la conclusion qu'il en tire ; il pose ces différentes physionomies de Prophètes, Abraham méditant sur la

(1) Baqlî, *tafsîr*, f. 357ª.

(2) Un manuel de l'*Ascension* mystique, *miʿrâj*, comme Bisṭâmî ose le dire.

(3) Sa conversion (Qor. VI, 75-83).

(4) Cfr. *suprà*, p. 503.

(5) *tafsîr*, 29.

(6) *Dawâ al arwâḥ* (*ʿoloûw*, *donoûw*).

(7) *iḥyâ*, IV, 178 seq.

(8) Ap. *bahjah*, 53-70. Cf. Ibn al Jawzî, *ro'oûs*, 52-53.

(9) *mathnawî*.

(10) *insân kâmil*.

(11) Et même à celui d'un *ḥadîth* ibâḍite (*Dalîl*).

Résurrection (1), Moïse au Buisson Ardent et demandant la vision (2), Moḥammad au *mi'râj* (3), non comme des types de sanctification croissante, mais comme de simples préfigures, de plus en plus translucides, de la vision. De même qu'en Adam fut montrée aux Anges une préfigure matérielle de la convenance adorable de l'union mystique, de même, en Moïse et Moḥammad est signifiée aux croyants la vocation abrahamique à la *sakînah* (4), l'accession de la raison à cette vision pure de l'essence divine, qui est la préfigure spirituelle du dénuement humain dans l'union mystique (5).

Les commentaires et réflexions dont il accompagne (6) ses descriptions de leurs états sont caractéristiques ; ce sont des exhortations appelant les *ṣiddîqoûn*, ceux qui ont réalisé en eux la position intellectuelle de ces Prophètes, leur *takhalloq bi akhlâq Allâh* (7), à passer outre, vers l'union, par cette

(1) Qor. II, 262.
(2) VII, 139, 140.
(3) XVII, 1 ; LIII, 1-18 ; XCIV.
(4) Qor. VI, 162-165 ; qui rapprocha Aboû Bakr de Moḥammad (cfr. Qor. IX, 40), puisqu' « entre le *ṣiddîq* et le *rasoûl* il n'y a que la préséance de la *noboûwah* », disent les Sâlimîyah (Makkî, *qoût*, II, 78 ; cf. 66) ; c'est ce qui explique la plaisanterie racontée ici p. 336 ; Aboû Bakr est le successeur *spirituel* de Moḥammad.
(5) *ṣidq* : loyauté de la langue, d'où *taṣdîq*, assentiment, consentement de la pensée : 1° en grammaire, convenance du jugement, application de l'attribut au sujet ; 2° en droit : s'acquitter rigoureusement d'un contrat (Kharrâz, ap. Sarrâj, *loma'*, 216) ; 3° en mystique : « l'épée de Dieu sur terre », la base permanente de tous les états mystiques (Moḥâsibî, ap. *l. c.*, 217) ; consentir à Dieu en toute situation (Jonayd, *id.*). « Le *ṣiddîq*, c'est celui qui reste, avec Dieu », dans le statut même que Dieu a prescrit ; sur sa conscience, les choses créées ne laissent pas de trace, « il y a pour lui avec Dieu un rapport (*nasab*), par lequel il reçoit les grâces... » (Ḥallâj, in Qor. XIX, 55, 57 ; cfr. ici p. 300, l. 2). Wâsiṭî dit que la *ṣiddîqiyah* est le début et le terme des états mystiques (Sarrâj, *l. c.*, 70).
(6) Taw. IV, 5 ; III, 7-11 ; V, 21.
(7) Qor. LXVIII, 5 ; ici p. 642 ; cfr. Ibn 'Arabî, *Ḥilyat al abdâl*.

transposition transformante dont nous avons déjà parlé. De nombreux textes hallagiens étudient comment Moïse obtint d'entrer en dialogue avec Dieu (*mokâlamah*) (1), mais non d'accéder à la vision de l'essence pure. La première question avait été longuement discutée : Jahm, les mo'tazilites et Ibn Kollâb prétendent que Moïse n'avait pu entendre, en elle-même, la Parole incréée ; contre Ibn Ḥanbal (2).

La solution d'al Ḥallâj pour la seconde est conforme à celle de Ḥasan, de Ja'far et des Sâlimîyah (3) ; Moïse ne put apercevoir qu'une approximation transfiguratrice de la vision, sous forme d'une masse illuminée de créatures (4) : sa mission étant de prêcher le « *Dalîl* », Dieu, comme Législateur.

La vocation de Moḥammad l'amena plus loin ; Ḥasan jurait qu'il avait « vu son Seigneur » (5). Après Ja'far (6) et Ibn 'Aṭâ, Ḥallâj montre aussi que Moḥammad, par une grâce spéciale, fut, en son *isrâ*, suspendu à l'horizon extrême du créé ; et que son regard, détaché un instant des créatures (7), de Gabriel, et même de la forme entrevue d'Âdam (8), plongea directement dans une Essence immense, incompréhen-

(1) Références ap. Taw., p. 163 ; corr. ligne pénult.

(2) « Celle qui parla à Moïse, Celle qui questionnera Jésus au Jugement » (ap. *radd.*, ms. Londres supp. 169, f. 13[b]).

(3) Taw. III, 8, 10 ; Ḥasan, ap. Baqlî, *tafsîr*, f. 119[a].

(4) Ja'far, Bâqillânî (contre Ash'arî) ap. 'Iyâḍ, *shifâ*, I, 157, 162 ; proposition X des Sâlimîyah ap. Ibn al Farrâ (*mo'tamad* ; résumée ap. Kîlânî, *ghonyah*, I, 82) ; Moïse est ainsi puni de s'être trop complu au dialogue divin ; cette vision est la *sîmorgh* (trente oiseaux) des Persans ('Aṭṭâr). Taw., p. 164.

(5) 'Iyâḍ, *shifâ*, I, 159. Thèse d'Ibn 'Abbâs et d'Asmâ, fille d'Aboû Bakr, contredite par 'Ayishah (controverse fameuse).

(6) Baqlî, *tafs.*, XVII, 1 ; 'Iyâḍ, *l. c.*, I, 164, 165.

(7) Taw. II, 7.

(8) Sol. in Qor. LIII, 3.

sible, qu'il dut s'avouer impuissant à louer dignement (1). Cette vision simple et négative purifia définitivement sa foi, lui donna la *sakînah* (2), sans l'unir à Dieu, sa mission étant de prêcher le « *Madloûl* », le Juge qui isole la divinité d'avec les créatures, non l'Esprit qui unit l'humanité avec Dieu (3).

3. *Ṣalât 'alä'l Nabî ; shafâ'ah.*

Cela nous aide à comprendre la position d'al Ḥallâj dans deux questions célèbres : la « prière sur Moḥammad », *ṣalât 'alä Moḥammad*, et l'« intercession de Moḥammad ». « Ibn Manṣoûr dit à un homme : témoignes-tu que Dieu est unique, quand tu entends l'appel à la prière ? Certes non, tu schismatises (*alḥadta !*), tant que tu unis (4), dans ton témoignage, ton attestation de Dieu avec ton attestation du Prophète ; et tant que tu ne les sépareras pas, attestant Dieu, quant à Sa majesté unique, puis le Prophète, quant au dépôt qu'il a reçu (*balâgh*) et au salut que tu lui dois ; c'est ainsi que les consciences s'égarent dans l'au delà de la différence ; alors que Dieu seul est » (5) — Wâsiṭî, son interprète, précise : « Prie sur le Prophète, quand tes membres peinent sous des fardeaux (*awqâr*) (6), mais, en ton cœur, ne lui réserve pas de mesure spéciale (*miqdâr*) (7) ». — La *ṣalât 'alä al Nabî* n'est

(1) Taw. II, 8 ; thèse reprise par Haykal (Kalâbâdhî, *ta'arrof*, f. 37[a]) et 'Abdallah Qorashî (*sharḥ al tawḥîd*, extr. ap *Ḥilyah*, s. v.).

(2) Baqlî, in Qor. IX, 26.

(3) In Qor. XXVIII, 85 ; cfr. ici p. 635.

(4) Les Darqâoua font encore une pause, en cet endroit de la *shahâdah*.

(5) Sol. in Qor. III, 16.

(6) Ainsi font encore les hommes de peine, aujourd'hui.

(7) Solamî, choqué de cette phrase, en demanda l'explication à 'Abd al Wâḥid Sayyârî, qui lui dit : « Penses-tu poursuivre quelque résultat à son avantage en « priant sur lui » ! Tu ne fais que poursuivre ton avantage personnel ; le sien est trop haut pour que sa Communauté puisse espérer l'accroître... » (in Qor. XXXIII, 56).

donc pas nécessaire (1), et Shiblî, récitant la *shahâdah*, s'arrêtait, avant « Moḥammad rasoûl Allah », disant « Si Tu ne me commandais pas de mentionner Ton Envoyé, il me serait impossible de le mentionner ». Ibn 'Aṭâ, de façon plus atténuée, considérait (2) que la « prière sur le Prophète » (Qor. XXXIII, 56), attestation de son insertion dans la prescience (*waṣlah*), quand elle est de Dieu, — intercession pour lui obtenir indulgence plénière (*raf'ah*) (3), quand elle vient des Anges, — ne pouvait être, venant des membres de la Communauté, qu'imitation affectueuse de son endurance de la Loi (*motâba'ah*). Insister sur elle distrairait les cœurs de Dieu.

A ce moment même (4) la *ṣalât 'alä'l Nabî* était introduite : dans la prière publique par les Fâṭimites (5) ; dans la dévotion privée par les Malékites (6), et certains Imâmites (7) ; en attendant les récitations collectives instituées par Ḥarîrî (8) et Jazoûlî (9) ; quoique Nawawî (10) prétende que

(1) Sha'râwî, *laṭâ'if*, I, 124.

(2) Baqlî, *in loco* ; et in Qor. XXIV, 47.

(3) Comp. Shâfi'î, Tostarî ; ici p. 704.

(4) Auparavant, on ne prononçait sur lui (et sur les fidèles pieux) que des *taḥiyât* (formule selon Ibn 'Okkâshah ap. Malaṭî ; et selon Ibn Karrâm ap. Dhahabî, *ta'rîkh*).

(5) Protocole des lettres du *ṣâḥib al khâl* en 290/902 (Maqrîzî, *itti'âż*, 120) : l'imitant, 'Obaydallâh l'introduit après l'*âdhân* (Ibn Ḥammâd, trad. Cherbonneau, *JAP*, 1855, p. 542), ce que Saladin, en réalité, ne fit que conserver, à la chute des Fâṭimites d'Egypte ('Idwî, *boloûgh al mosirrât*, chap. VI).

(6) *Faḍl al ṣalât 'alä'l Nabî*, ouvrage du qâḍî Isma'îl-ibn-Ḥammâd, oncle du qâḍî Aboû 'Omar (ici p. 217) : éd. d'Ibn al Ḥarrâth (ms. Damas, majm 38) ; *ḥadîth* recueillis par Dâraqoṭnî ('Idwî, *l. c.*).

(7) *Qods al Ṭoûr*, livre d'Ibn Jonayd Iskâfî (+ 381/991) : *Tusy's list...* 269.

(8) Cfr. ici p. 419. Et Goldziher, *WZKM*, 1901, p. 43.

(9) *dala'il al khayrât*.

(10) 'Idwî, *l. c.* ; comp. pourtant Qor. XXXIII, 42 ; VII, 188.

cette dévotion soit d'obligation coranique, les néo-hanbalites et les Wahhabites en ont dénoncé l'aspect idolâtrique (1).

Shafâʿah, l'intercession. Moḥâsibî, qui la décrit (2), la place après le Jugement ; Moḥammad, qui boit à la coupe avec les autres prophètes, entend les cris des grands pécheurs de sa nation, morts sans repentir, et suppliciés ; il quitte le banquet, et sur sa prière, en considération de leur foi, ils sont retirés des flammes ; ils apparaissent d'abord, avec, sur leurs fronts, l'inscription (3) : « *Jahannamiyoûn*, *ʿotaqâ al Raḥmân min al nâr* », « Infernaux, affranchis du feu par le Miséricordieux » ; puis cette inscription humiliante est, sur leurs instances, effacée, et ils se joignent aux élus. Ḥallâj observe : « Qui donc intercède auprès de Lui, sans qu'Il le lui ait permis? (Qor. II, 256). Et qui pourrait être l'Intercesseur, auprès de Celui que nul, autre que Lui-même, ne pousse et ne retient? (4) » — Wâsiṭî, citant cela, développe : « Qui donc Me priera pour que je l'exauce? Croira en Moi, pour que je le dirige, M'obéira pour que je le préserve, cessera de pécher pour que je l'impeccabilise? (5) » — L'intercession, proportionnée au degré d'asservissement volontaire de l'homme à Dieu, n'est donnée aux Prophètes (6) que limitée en extension et compréhension. Celle de Moḥammad, corrélative de la *ṣalât ʿalä'l Nabî*, ne vise que les grands pécheurs de sa Communauté, et pour autant qu'ils ont pratiqué la Loi, y

(1) Cfr. le ḥadîth, *Lawlâka* (Taw., p. 135) et Ibn Ḥajar, *dorr manḍoûd*. De fait ce privilège externe n'est accompagné d'aucune sanctification interne, ne procure aucune voie d'accès à Dieu, puisqu'Il est resté inaccessible à Moḥammad au *miʿrâj*.

(2) *ba'th wa noshoûr*, ms. Paris, 1913, f. 196ᵃ seq.

(3) πιττάκιον d'E. Zigabenus. Cfr. Ḥodhayfah (Ḥanbal, V, 391).

(4) Sol. in Qor., *l. c.*

(5) Baqlî, *l. c.*

(6) Et seulement aux Saints, en plénitude : *istighâthah*.

ayant cru, sur sa parole. Elle leur procure le Paradis créé, non la vision transformante. Telle est la double restriction, qu'après Bisṭâmî (1), Ḥallâj apporte (2) à la doctrine de l'intercession, formulée à propos de Qor. XCIII, 5, par Ja'far, Tostarî et Ibn 'Aṭâ ; comme définissant le « grand caractère » (*kholoq 'ažîm*) (Qor. LXVIII, 4), « l'intention » (*himmah*) spécialement visée par Dieu en Moḥammad : sa mission de miséricorde, *raḥmah* (Qor. XXI, 107) : restreinte et limitée (3).

d) *La sainteté.*

1. *Sa définition : la ghibṭah ; questions posées.*

La pleine réalisation de la Loi n'est requise ni du chef de l'exécutif, qui la fait observer (puisqu'en privé, il peut la négliger et la laisser négliger), — ni même du Prophète qui l'édicte (puisqu'il n'est, vis-à-vis de Dieu, responsable que de sa publication devant tous ; non de son application, intégrale et universelle). A quoi peut-on la reconnaître, parmi les fidèles attentifs à observer la Loi ? A l'amitié de Dieu, *wilâyah* ; la sainteté.

wilâyah. 1° Qor'ân : état surnaturel des élus (4) possesseurs de la *ṭoma'nînah* ; nommément des « martyrs » (morts

(1) « Mon étendard est plus vaste que celui de Moḥammad » ('Aṭṭâr, I, 176). Il prie pour tous les hommes, ce qu'Ibn al Jawzî critique (*Nâmoûs*, X).

(2) Nous n'avons pas retrouvé l'original du texte qu'Ibn 'Arabî et Shâdhilî incriminent, d'al Ḥallâj, sur ce point (ici p. 383, 424).

(3) Son intercession est une partie de sa « dot » de prophète (cfr. Ḥallâj, *suprà*, in Qor. XXIV, 62) ; il n'a pas à prier pour les infidèles (Qor. IX, 81). Bien plus : ni la prière de Noé pour son fils (Qor. XI, 47), « ni celle d'Abraham pour son père (Qor. IX, 114-115 ; LX, 4), ni celle de Moḥammad pour sa mère » (Ibn al Jawzî, *l. c.*, ap. note 1) et pour son oncle Aboû Ṭâlib n'ont été agréées de Dieu.

(4) Ici p. 500.

à la guerre sainte). 2° Khârijites : état (1) de ceux qui refusent de tolérer un gouvernement injuste, et, même « s'ils ne sont que trois », s'insurgent au nom de Dieu, « Lui vendent leur vie » pour venger la Loi (*shirâ'* des *Shorât* (2), *ahl al da'wah* comme Aboû Bilâl Mirdâs-ibn Joûdir Rabî'î) (3). 3° Imâmites : état surnaturel émanant de l'investiture reçue par 'Alî au Ghadîr (4) ; par le moyen d'un sentiment de dévotion envers 'Alî et ses descendants, gage de prédestination (5) : 'Alî seul a parfaitement interprété la Loi. 4° Sunnites : état privilégié, *shahâdah*, des croyants morts combattant à la guerre sainte (6), donnant ainsi leur vie par obéissance à la Loi : « porte-flambeaux, sous le Trône (de Dieu) (7) ». Ḥasan Baṣrî étend ce terme à « celui qui meurt à la fin du *jeûne*, d'un *ghazw* ou du *ḥajj* (8) » ; puis, l'idée de la « guerre sainte suprême » (= contre soi-même) (9) aidant, on l'étend à « celui qui pratique la Loi avec patience (*ṣabr*) et componction (*ḥozn*) ». Mais on y objecte que Dieu seul sonde les cœurs, et que les croyants ne peuvent garantir (*shahâdah*) ni l'élection, ni la sainteté (ni la réprobation, *bara'ah*) de personne (10), en dehors de Ḥamzah, Ja'far Ṭayyâr et des Dix Compagnons.

Bientôt, pourtant, une certaine description objective de la sainteté se répandit parmi les sunnites pieux ; c'est le *ḥadîth al ghibṭah*, sur « ceux que les prophètes eux-mêmes *envient*,

(1) Formellement proclamé (*tawallî*) ; *farq*, 73.
(2) Repris au sens mystique par Ḥabîb 'Ajamî (*Ḥilyah*, s. n.).
(3) Shammâkhî, trad. Masqueray, 272, 355.
(4) Ici p. 507.
(5) *amânah* de Moghîrah.
(6) Ash'arî, *l. c.*, 86[a].
(7) Ibn Baṭṭah, *l. c.* ; cfr. ici p. 321, l. 17 seq.
(8) Makkî, *qoût*, II, 120 ; Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 215.
(9) Ibn al Moqaffa' ; mo'tazilites.
(10) Ibn Baṭṭah 'Okbarî, *sharḥ wa ibânah* ; Malaṭî, 377, 31.

i. e. proclament bienheureux » (1). En voici la rédaction selon Yazîd Raqâshî (+131/748) : « Je vous annonce qu'il y aura des gens, ni prophètes, ni morts à la guerre sainte, que les prophètes et les morts à la guerre sainte *envieront*, pour leurs demeures rapprochées de Dieu, et les chaires éclatantes à eux seuls réservées ! Qui sont-ils ? Ceux-là qui Me feront aimer (*taḥabbob*) des fidèles, et les feront aimer de Moi... en ordonnant les Commandements (de ma Loi)... » (2). D'accord avec le *ḥadîth* de Ḥasan Baṣrî « *man 'ashiqanî...* » (3), cette tradition, reprise par Ibn Adham (4) et méditée par Tirmidhî (5), annonce qu'il y a constamment, parmi les membres de l'*Ommah*, d'humbles fidèles, agréés et aimés de Dieu, véritables « repères » de la voie droite, piliers de la société, qui, sans eux, croulerait (6). Commentant le ḥadith « Faire mémoire des gens pieux attire la miséricorde divine »,

(1) *ghibṭah*, envie, sans jalousie : c'est dire de quelqu'un « *Ṭoûbä laho* ! Qu'il est heureux ! » Ces deux termes (appliqués à Moḥammad par Ibn Mas'oûd ; Malaṭî, 234) sont spécialisés en liturgie chrétienne arabe.

(2) Makkî, *qoût*, I, 222 ; c'est le *ḥadîth qodsî* n° 31 du recueil Nabhânî (*jamî'*).

(3) Ici p. 511.

(4) Dans le texte fameux « Je serai son ouïe et sa vue.. présent à sa nuit et familier à son jour. O Yaḥya ! Je serai l'hôte de son cœur... Je l'investirai d'une mission (*mab'ath*) qui sera *enviée* des Prophètes et Envoyés... Puis j'ordonnerai à un crieur de crier : « Voici N, fils de Z, saint et sanctifié par Dieu, Son élu entre Ses créatures, qu'Il appelle à Sa visite pour guérir son cœur par la vue de Son visage... » Et Je rassasierai ton cœur de ta soif de Me regarder, et renouvellerai ta sainteté chaque jour, nuit et heure... » ; thème repris par Dârânî (Qosh. 18) et Fâris (*'awârif*, IV, 278-279).

(5) *Khatam*, quest. 146.

(6) « De tels hommes ne M'oublient plus lorsque les autres oublient ; voilà ceux dont la parole est la parole même des prophètes, voilà les vrais héros (*abṭâl*), ceux dont Moi, lorsque je veux frapper les gens de la terre, Je me souviens, pour écarter d'eux cette calamité » (fin du *ḥâdîth* de Ḥasan).

Wakî' célèbre « ces fidèles purifiés, qu'une crainte sainte fait mourir, leur conférant ainsi la *shahâdah 'ozmä* » (1). Ce sont eux, précise Moḥâsibî, qui soignent charitablement la Communauté dans ses maladies (2) ; ils guérissent les cœurs de leur mal (3), en leur remémorant les grâces et la bonté de Dieu, leur faisant aimer Dieu dans la persévérance à Le servir dans sa Loi, — et l'endurance à Le subir en Ses décrets ; parce qu'eux-mêmes, ayant renoncé à tout, vivent de l'amitié constante de Dieu.

Ainsi se posent; dès le second siècle de l'hégire, les problèmes fondamentaux de la sainteté en Islam : *khollah*, amitié (de Dieu) ; *tafḍîl*, primauté (des saints sur les prophètes) ; *istighâthah*, invocation (exaucée) des saints (*abdâl*, piliers spirituels du monde) ; *karâmât*, miracles des saints.

khollah, l'amitié de Dieu (4). 1° Rabâḥ et Kolayb : l'amour de Dieu, devant libérer le cœur de la préoccupation des jouissances interdites, peut aboutir, dès cette vie, à une dispense plénière de la Loi, *ibâḥah*. Thèse condamnée par Khashîsh (+253/867) (5). 2° Ibn Ḥayyân et Yaḥya Râzî : après un entraînement corporel préalable, appelé par Ibn Ḥayyân, *taḍmîr al mayḍân*, entraînement du cheval sur le manège, continué jusqu'au point d'indifférence où la myrrhe et la crème aux dattes, le vinaigre et le miel sont également bons pour la bouche, — le mystique est libre. La perfection de l'ascèse, dit Yaḥya Râzî, en atténuant, est en tout cas compatible avec la jouissance des richesses licites et des plaisirs permis. Thèses condamnées par Khashîsh (6). 3° Ces inter-

(1) Tha'labî, *qatlä al Qor'ân*, ms. Leide, f. 4ª ; cfr. ici p. 501, n. 1.

(2) « Celui qui vient à vous, malade, parce que Je lui manque (*'alilā min faqdî*), guérissez-le » (Moḥâsibî, *maḥabbah*).

(3) Qor. XXIV, 49.

(4) Terme bien expliqué par Makkî, *qoût*, II, 77, 78.

(5) *istiqâmah*, in Malaṭî, 164, 166.

(6) *Id.*, in id., 165-166. [Jâbir]-ibn-Ḥayyân est seul nommé. Mais

prétations excessives et imprudentes étaient désavouées par la vie constamment renoncée des maîtres en mystique : *ḥozn* de Ḥasan Baṣrî, larmes des « pleureurs » (*bakka'oûn*) comme Ṣâliḥ Morrî, 'Abd al Wâḥid ibn Zayd (1) et Dârânî. Moḥâsibî, Jonayd et leur école, méditent l'exemple de Jésus « l'imâm des ascètes en ce monde et des *sâlikoûn* en quête de la vie future, dont les bénédictions sont manifestes pour ceux qui suivent ses pas » (2), — « bénédiction pour ceux qui, l'accompagnant et l'imitant, sont par lui conduits à s'écarter du monde et à préférer la vie future » (3) — et de « certains pauvres d'entre les *Mohâjiroûn* » (4) parmi les Compagnons de Moḥammad ; et affirment la nécessité d'un dénûment croissant, jusqu'à la mort. Ibn 'Aṭâ y ajoute le signe de la souffrance désirée. Ḥallâj, à l'imitation de Moḥâsibî, appelle cet état la *ghorbah*, « l'expatriement » (5) de soi-même par un recours de plus en plus constant à la grâce divine. Car, « en ce monde, il n'est pas de métier (*ḥirfah*) plus beau que celui de demander l'aumône » (6). « Le ṣoûfî, c'est celui dont

l'autre thèse est bien connue pour avoir été reprise par Yaḥya Râzî et les Karrâmîyah (*faḍl al ghina*).

(1) Voir ses prônes (*Ḥilyah*, s. n.).

(2) Aboû 'Othmân Maghribî (Sol. in Qor. XIX, 32).

(3) Jonayd (Baqlî, in Qor. XIX, 31) ; cfr. vers de Kâshifî, *tafsîr*, II, 81 (trad. Herbelot, art. « Issa », 462b). Cf. fin de Qor. V, 50.

(4) Yoûsof-ibn-Ḥosayn Râzî (Sol. in Qor. XI, 8) : allusion aux *ahl al ṣoffah*, admis par Ibn Karrâm et Tostarî.

(5) On le surnomme « *al Gharîb* » (Taw. III, 1 ; VI, 20 ; cfr. ms. Londres 888, f. 327a, 331b) ; c'est la vocation de Yaḥya (Jonayd, in Hojwîrî, *Kashf*, 39) ; « expatrié », comme le pèlerin, qui a un but, non comme le cosmopolite, qui n'en a plus (cfr. ici p. 67, n. 2). D'où le *ḥadîth* admis par Moḥâsibî : « L'Islam a commencé expatrié, et il redeviendra expatrié, comme il a commencé ; bienheureux les expatriés de la Communauté de Moḥammad, ceux qui se sont esseulés avec leur religion » (*waṣâyâ*, f. 3a). « L'ascète est expatrié en ce monde, et le sage expatrié dans l'autre » (Yaḥya Râzî, ap. Sh. tab. I, 80 ; Naṣrâbâdhî ap. Qosh. 66 ; cfr. ici p. 472, l. 10).

(6) Baqlî, *Shaṭḥ*. 141 (cfr. Asin, *Logia D. Jesu*, n° 73).

la substance est unifiée, que nul ne cautionne, et qui ne cautionne personne. L'abandonné à Dieu, qui n'accepte (sans nécessité) aucun vivre, même dans la ville où il y aurait le plus droit (1). Celui qui n'a plus ni maître, ni disciple, ni préférence, ni appréciation... ; désert dans un désert, sa détermination est d'être indéterminé ; son indétermination c'est sa réalité, son nom c'est sa voie, son signe distinctif c'est son incendie,... son anéantissement fait sa gloire... » (2). Ainsi s'accomplit en l'homme la parole d'obéissance jurée pour lui au Covenant, en un renoncement incessant ; ce qui fait cette *permanence* de la sainteté, que Dârânî et Tostarî niaient puisque révocable à la première faute (toujours possible), et que Jonayd et Tirmidhî affirmaient à priori, puisque marque d'une prédilection prééternelle (3).

Tafḍîl al walî 'alä'l nabî ; précellence du saint sur le prophète. 1° Qor'ân : les deux caractéristiques de l'inspiration permanente du saint (4) : en lui, l'amitié de Dieu (*ṭoma' nînah*), — pour les autres, des mitigations apportées (*rokhaṣ*) aux prescriptions légales, — sont les amorces du *ḥadith al ghibṭah*. — 2° Rabâḥ et Kolayb posent la question ; Dârânî essaie une conciliation (5), mais son disciple Ibn abî'l Ḥowwârî se fait bannir de Damas pour avoir enseigné cette précellence (6). 3° Tirmidhî, qui l'admet, concilie par sa théorie

(1) Qosh. IV, 4 ; III, 53 (comp. Moṭarrif, sur le *sâ'iḥ*, in Sh. tab. I, 33).

(2) Taw. V, 34.

(3) Hojwîrî, *Kashf*, 225.

(4) Voir al Khiḍr, Jésus, ahl al Kahf.

(5) En déclarant que Yaḥya est supérieur à 'Îsä : comp. de Qor. XIX, 15 où le *salâm* divin est au style indirect, pour Yaḥya (comme pour Moḥammad, avec XIX, 34 où le *salâm* est au style direct, pour Jésus : thèse reprise par Baqlî, in v.) : cfr. Asin, *Logia D. Jesu*, n° 30 ; Ibn al Jawzî, *narjis*.

(6) Solamî, ap. Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, X.

du « sceau », *Khâtam* (1) ; montrant que Moḥammad, « *sceau des prophètes* », prêche la venue d'un Jugement absolument général, le Jugement des « langues », où tous les hommes, prophètes, *ṣiddîqoûn* et gens du vulgaire, saints ou non, comparaîtront, et rendront compte de leur pratique publique de la Loi ; tandis que Jésus, « sceau des saints » (*Khâtam al awliyâ*), appelle les mystiques à se préparer à subir, avec lui, un autre Jugement préalable, celui des « cœurs », réservé à ceux qui doivent rendre compte de leur usage personnel, intérieur, de la grâce (*so'âl al ṣidq*) (2). 4° Ibn 'Arabî perfectionne cette classification, dédoublant le « Sceau de la sainteté » en « Sceau de la sainteté absolue » (= Jésus), et « Sceau de la sainteté mohammédienne » (= le mahdî) (3). 5° La précellence du saint est encore soutenue après lui (4) par Ibn Zaghdoûn (+ 882/1477).

Le prophète a le *waḥy* (audition externe), et le saint a l'*ilhâm* (inspiration interne) (5).

istighâthah, intercession. Puisque l'intercession ne subsiste qu'en Dieu, « la voie d'accès (*wasîlah*) est de Moi à vous, non de vous à Moi, sans cause ni revendication » (6), c'est l'union sanctifiante seule qui en canalise à Son gré la plénitude, à travers les saints ; pour vivifier la Communauté, qui périrait de soif (7), sans ces « sources divines », « les saints

(1) *Khâtam al awliyâ*, quest. 13-15. Théorie amorcée par certains Khârijites, de Tâhert, ralliés au mâlikisme : concept du « *Sittî, Khâtam al anbiyâ* » (Ibn al Dâ'î, 391).

(2) Cfr. ici p. 685.

(3) Qayṣarî, ms. Caire, majm. 320, f. 162a ; Sha'râwî, *Kibrît*, 237.

(4) Les Sâlimîyah y renoncent (Makkî, *qoût*, II, 62). Ḥamawî l'admet (+ 650/1252). Cfr. Sh. tab. II, 69 ; Râghib pâshâ, *safînah*, 121.

(5) Etymologiquement, *waḥy* = bruit sourd ; et *ilhâm* = action de faire avaler (Landberg, *Arabica*).

(6) Ḥallâj, in Qor. V, 39 ; commenté par Wâsiṭî. Cfr. Riw. XXVII.

(7) Ḥâtim al Aṣamm et Bisṭâmî apprennent à leurs disciples à « sauver les âmes de l'enfer » ('Aṭṭâr, *tadhkirah*, trad. Pavet, 175).

de Dieu, dont la terre est illuminée, car ils sont chez elle les clartés de Dieu, les lieux de Ses attestations, les recours (*ghiyâth*) de Ses fidèles, le lieu d'asile pour Ses créatures », dit Qâsim Sayyârî (1). C'est la doctrine des *abdâl*, ou « piliers » cachés de la Communauté (2) ; dès qu'un d'eux meurt, un autre le remplace en sa mission (3). Doctrine fort ancienne, selon les Sâlimiyah et les Ḥanbalites ; Qatâdah, qui en comptait quarante, disait espérer que Ḥasan Baṣrî avait été l'un d'entre eux (4). Diverses théories en multiplièrent le nombre, en en compliquant la hiérarchie, avec spécification des résidences ; le « Pôle suprême », le « *ghawth* » résidant à la Mekke, selon Kattânî (5).

karâmât, miracles des saints (6). 1° Niés absolument par les moʿtazilites, Aboû Ḥanîfah, Isfara'inî ; par les imâmites (Nawbakhtî) qui les réservent à leurs imâms (7). 2° Admis comme vérifiés expérimentalement par la plupart des sunnites et par les hellénisants (8). 3° Ces « miracles » risquaient de faire attribuer à de simples croyants sans investiture le privilège des *moʿjizât*, miracles publics péremptoires, que le

(1) Baqlî, *tafsîr*, f. 319b.

(2) Pleinement acceptée par les Sâlimîyah (Makkî, *qoût*, II, 122).

(3) Par permutation, *badal*. Badr-ibn-Mondhir Moghâzilî fut réputé l'un d'entre d'eux (*Ḥilyah*, s. v.) et Ibn Bashshâr considéré « *mostakhlif* » (= Pôle) par les ḥanbalites de leur temps (Farrâ, *ṭabaq ḥanâb*, s. v.).

(4) Soyoûṭî, *khabar dâll*... (extr. ap. *Machriq*, XII, 199).

(5) Sh. tab. I, 110 ; Haytamî, *fatâwä*, 232.

(6) Pour Ḥallâj, le miracle est une intervention surnaturelle, allant jusqu'à permuter les substances (*qalb al aʿyân* : in Qor. XX, 18) ; pour les hellénisants, Ibn Sînâ et Ibn Roshd, c'est un fait naturel, un changement de deuxième espèce (*istiḥâlah*, cfr. ici p. 530) produit par l'union de l'Intellect Actif à la volonté humaine (cfr. Gauthier, *Ibn Rochd*, 144, n. 2).

(7) Ibn al Dâ'î, 400.

(8) Ibn Sînâ, *ishârât*, 135.

Qor'ân paraissait réserver aux Prophètes. Deux restrictions les discernant furent posées : a) le saint n'ayant pas de mission officielle, ses miracles ne pouvaient « forcer » l'adhésion des croyants (1) ; b) le miracle, chez le Prophète, étant la marque d'une investiture extérieure, est un signe de juridiction sur autrui ; tandis que, chez le saint, il trahit une transformation intérieure, un enivrement (*sokr*) de la grâce (2).

2. *La doctrine hallagienne du dévouement à la Communauté.*

C'est l'honneur des Sunnites d'avoir aimé leurs frères, les croyants, membres de la Communauté musulmane, plus sincèrement que les Khârijites, qui les exterminaient pour venger la justice, ou que les Imâmites, qui les excommuniaient pour sauvegarder la légitimité. Dès Ḥodhayfah apparaît chez eux la *ṣoḥbah*, l'esprit de fidélité à la Communauté, de compagnonnage, d'entr'aide sincère entre croyants ; développement du *ta'lîf al qoloûb* coranique (3). Il se marque, chez Ḥasan Baṣrî, par la mise en commun des aliments entre croyants sincères (4), par le refus de partager les repas de gens vivant de ressources suspectes (*shobohât*) (5), ou propageant des innovations (*ȍida'*) condamnables (6) ; c'est une volonté de « vivre ensemble » (7), elle se constitue des règles,

(1) Ici p. 380.

(2) Ici p. 133, 136-138 ; 361, 364. Une transformation substantielle (de l'être humain) ; ce que les hellénisants jugent contraire à l'ordre du monde.

(3) Qor. IX, 72 et V, 56; VIII, 64.

(4) Qor. XXIV, 59-61.

(5) Anṭâkî, *shobohât* (ms. Sprenger) ; Moḥâsibî, *makâsib*.

(6) Mise à l'index privée, non hostilité déclarée comme la veulent les mo'tazilites (*mojâhadat al fâsiq*). Ayyoûb Sikhtiyânî met à l'index les mo'tazilites.

(7) Ḥasan vit avec Farqad Sinjî (Sarrâj, *loma'*, 425 ; Makkî, *qoût*, II,

ne veut se souvenir des Compagnons du Prophète que pour partager leur foi unanime, sans entrer dans leurs dissensions (1) ; cette « *vie commune* » associe aussi les vivants avec les autres morts de la Communauté, incitant à prier pour eux (2), pour compenser leurs manques, et, comme 'Abd al wâḥid ibn Zayd le fit, payer leurs dettes (3). C'est cette vie commune, plus forte que l'esprit de parti, qui fonda à Baṣrah, parmi les disciples de Ḥasan Baṣrî, Ibn Sîrîn, Bonânî et Yazîd Raqâshî, l'humble groupement des *ahl al sonnah wa'l jamâ'ah* (4), « gens de la tradition et de la collectivité », origine historique du sunnisme : avec Ayyoûb Sikhtiyânî, Yoûnos-ibn 'Obayd, 'Abdallah-ibn 'Awn et Solaymân Taymî. Aux générations suivantes, la majorité du groupe s'efforcera de préciser son unité sous forme juridique (*ijmâ'*, *istiṣḥâb*) (5), mais une minorité fervente y précise la tradition d'une prière dévouée à la Communauté tout entière, notamment à la Mekke, lors de la Fête des Sacrifices (6).

4 ; Tagrib. 316). Bakr-ibn-Khonays (Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.). Cfr. les corporations (ici p. 409).

(1) D'où l'interdiction de lire, copier ou réunir des récits sur Ṣiffîn, la guerre du Chameau, et le meurtre de 'Othmân : édictée par Yoûnos-ibn 'Obayd, Ḥammâd-ibn Zayd, Thawrî, Ibn 'Oyaynah, Mâlik, Ibn abî Dhayb, Ibn al Mobârak, Ibn Asbâṭ, Bishr Ḥâfî, Ibn Ḥanbal (Ibn Baṭṭah, *sharḥ*, in fine).

(2) Visites dans les cimetières (corpus des textes pour et contre ap. Barkawî, *risâlat al ziyârah*).

(3) Ibn Jonayd, *shadd al izâr*, 16. Et expier leurs fautes (Tostarî, *tafsîr*, 39 ; Bisṭâmî ; Noûrî).

(4) Voir listes, ap. *Essai* ; Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 101.

(5) Ecoles des *Ḍirârîyah* (élèves de Yazîd Raqâshî), *Bakrîyah* (élèves d''Abd al Wâḥid-ibn-Zayd et de son neveu), *Karrâmîyah* (élèves d'Ibn Adham et Shaqîq par Ibn Ḥarb), *Sâlimîyah* (élèves, par Tostarî et son oncle Ibn Sawwâr, de Thawrî).

(6) Aboû 'Abbâd Ramlî s'était anxieusement demandé comment tous les pèlerins assemblés à 'Arafât seraient pardonnés (Ibn Arabî, *mosâmarât*, II, 59) ; Miṣri, puis Alî Ibn Mowaffaq (*id.*, I, 218 ; *qoût*, II, 120-

Morrah Hamdânî avait multiplié ses *rak'ah* surérogatoires pour la Communauté à mesure que s'aggravaient les dissensions entre *ṣaḥâbah*, du *yawm al dâr* à Ṣiffîn (1). *Ibn 'Iyâḍ* disait : « Si ma prière était agréée (*mostajâbah*) de Dieu, je ne prierais que pour le sultan, puisque c'est prier pour le bien de tous » (2), car « la main de Dieu est avec la collectivité » (3), dit-il, reprenant le mot profond de *Ḥodhayfah*. *Ma'roûf Karkhî* fait prier dix fois par jour ainsi (4) : « O Dieu, pacifie (*aṣliḥ*) la Communauté moḥammédienne ! Console-la ! Fais-lui miséricorde ! » *Ibn Ḥanbal* exige que « restant patiemment sous les drapeaux du sultan... sans se révolter quand ils (5) pèchent et sont injustes, — l'on prie pour leur bien (*do'â bi'l ṣalâḥ*), car leur bien vous a, vous-mêmes, pour fin » (6). *Moḥâsibî* nous montre comment sa conversion à la mystique sunnite naquit de sa douleur à la vue des schismes déchirant l'Islâm (7).

Avec la conception karrâmiyenne du Covenant (8), cet esprit d'entr'aide sunnite devient apostolique et universel. *Bisṭâmi*, avec une véhémence paradoxale, prie pour les juifs, pour tous les hommes, pour les damnés (9) ; pour Adam (10), ce que le ḥanbalite *Ibn Bashshâr* (+ 313/925) fait également (11).

121) admettent que *tous* les pèlerins obtiennent une sorte d' « indulgence jubilaire » de leurs fautes (cfr. Ibn Ḥajar, *qowwat al ḥojaj* ; contre Ibn al Jawzî), grâce aux mérites de quelques-uns.

(1) Jâḥiẓ, *bayân*, III, 67.

(2) Ap. Gholâm Khalîl, *sharḥ al sonnah*.

(3) Malaṭî, 143 ; cf. Thawrî, ap. Ibn 'Arabî, *mosâm*, I, 172.

(4) Soyoûṭî, *khabar dâll...*, extr. in *Machriq*, XII, 204.

(5) *Sic*.

(6) Malaṭî, 370, 389.

(7) *waṣâyâ*, 2b.

(8) Ici p. 607.

(9) Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.

(10) Sha'râwî, *laṭâ'if al minan*, I, 127 ; tab. I, 76.

(11) Farrâ, *ṭabaqât al Ḥanâbilah*, s. v. Cet universalisme, affadi par

C'est chez al Ḥallâj, semble-t-il, que cette doctrine atteint l'équilibre de la maturité ; chez lui, le dévouement à la Communauté islamique se marque, non seulement par la pratique persévérante des préceptes de la Loi, et la soumission à l'autorité de fait, mais par l'apostolat des cœurs, et la visite des malheureux (1) ; non seulement orthodoxes, mais schismatiques, et surtout Qarmaṭes ; non seulement musulmans, mais infidèles, et idolâtres ; dans ses prières, il intercède, non seulement pour ses amis, mais ses ennemis. Bien plus, il en vient à exprimer publiquement (2) dans Bagdad, en 296/908, l'étonnant désir de mourir anathème pour le salut de tous. C'est là, sans doute, plus encore que ses assertions sur l'union transformante, la doctrine que son fils Ḥamd avoue n'avoir comprise qu'à demi (3).

Comment s'était-elle formée en son esprit ? Le recueil de ses « *Monâjât* », « oraisons extatiques », probablement réuni par Fâris (4), permet de l'entrevoir (5). Il y a là certains textes qui attestent un désir ancien et croissant d'être uniquement à Dieu, de s'offrir à Lui à la place de toutes les créatures. D'autres le montrent, en pleine extase d'union, prenant conscience, avec angoisse, du conflit de la Loi islamique avec les grâces mystiques : cette distinction entre le

Jîlî, tend à se réduire, chez les modernes, à la simple négation de l'éternité de l'enfer.

(1) Cfr. ici p. 270.

(2) Dans les marchés ; Ibn 'Aṭâ, son ami, avait recueilli un *ḥadîth* : « Celui qui loue Dieu dans les marchés, une seule fois, — Dieu le loue, cent fois » (cfr. Moḥâsibî, *ri'âyah*, 149[b] ; apocryphe selon Ibn al Jawzî, *mawḍoû'ât*).

(3) P. 114, *suprà*.

(4) Ici chap. XIV.

(5) En la jugeant autrement qu'un ésotériste et théosophe anglais contemporain, qui la qualifie « une absurde indiscrétion, une manie de charlatanisme ».



Miniature persane du XVIe siècle — ms. Paris supp. persan 1559 f° 53a

PLANCHE XXII. — Ḥallâj au gibet (pp. 758-759).

précepte et le conseil divins, plus amère encore que celle qui sépare le décret du précepte. Il entrevoit ainsi l'éventualité du supplice ; et, fidèle à sa doctrine de la sanctification par la souffrance, il en conçoit et manifeste le désir, de façon croissante ; non pas seulement pour s'unir à Dieu dans la mort, mais aussi par respect et reconnaissance pour Sa loi ; il demande de mourir, immolé par elle en sacrifice, comme les victimes légales de l'*'Îd al Qorbân* (1) ; faisant ainsi de son respect envers la législation islamique la preuve décisive (2) de cet amour qu'il porte à toutes les âmes musulmanes ; heureux de mourir de la main de ceux qu'il veut sauver ; Dieu ne pourra plus les maudire, puisque lui, leur victime, leur pardonne.

« Je vins, une nuit, trouver al Ḥallâj (3) ; il priait ; je me mis debout derrière lui ; quand il eut achevé, il dit : « O mon Dieu, c'est Toi l'Espéré en tout bonheur, — le Réclamé en toute angoisse, l'Invoqué pour exaucer tout besoin, — c'est de Toi qu'on attend, de ton vaste pardon, toute absolution, toute rémission. Tu sais, et nous ne savons, tu vois et nous ne voyons. Tu préviens des secrets des consciences. — Les personnalités sont ta création, tu as sur toute chose auto-

(1) Ici p. 278.

(2) Ceci est à souligner. En jurisprudence islamique, — Snouck l'a montré, — le cadi, très strict pour poursuivre l'action civile et faire respecter les droits du prochain (*ḥoqoûq al adamî*), — s'efforce, par mansuétude (Qor. XLVIII, 29), de rendre caduque l'action canonique destinée à faire respecter les droits de Dieu (*ḥoqoûq Allah*) : il s'abstient généralement d'appliquer les sanctions légales (*ḥodoûd*) que le Qor'ân a prévues, — en tant qu'inapplicables au coupable, considéré comme irresponsable canoniquement au moment de sa faute (cfr. ici p. 373, l. 6); et il n'inflige qu'une simple correction (cfr. ici p. 232, l. 10 : *ta'zîr*). Après Moḥâsibî, qui avait rappelé au fidèle, en privé, qu'il doit d'abord se considérer comme responsable envers Dieu, Ḥallâj réédite en public la même affirmation, s'offrant à la prouver.

(3) Akhb. 50.

rité. Pour moi, avec ce que j'ai trouvé des effluves odorantes de Ton amour, et des fragrances de Ton approche, je méprise les plus hautes montagnes, je dédaigne les deux terres et les cieux. Par Ta vérité ! Si Tu vendais les joies du paradis au prix d'une seconde de mon temps ou d'une haleine de ma moindre respiration, je ne les achèterais pas ! Et si Tu me montrais l'enfer avec les divers supplices qu'il contient, — je ne pourrais le faire entrer en ligne de compte avec l'état où Tu me mets quand Tu Te caches pour moi. Ah ! efface les fautes des créatures, et n'efface pas les miennes ! Aie pitié d'elles, et n'aie pas pitié de moi ! Je ne te parle pas pour moi-même, je ne te parle pas de mon dû, fais de moi ce que tu veux. » Puis il se remit à prier, récita la *Fâtiḥah*, puis, de la soûrate XXIV il alla jusqu'au verset XXVII, 25 : « Ils n'adorent pas Dieu, qui aperçoit ce qui est caché dans les cieux et sur la terre, et le connaît » ; il poussa un grand cri, puis dit : « C'est là le cri de quelqu'un qui ignore Dieu. Celui qui aime, l'amant sincère et digne de l'aimer, n'a-t-il pas honte, tant qu'il n'a pas rejoint son Bienaimé ? »

« J'entrai, dit Ibrahîm al Ḥolwânî (1), chez al Ḥallâj entre maghrib et ʿishâ, je le trouvai qui priait... Puis, il s'écria : « O Dieu des dieux, Seigneur des seigneurs, Toi que ne saisit ni torpeur ni sommeil (Qor. II, 256), rends-moi mon « moi », pour que ces serviteurs ne soient pas tentés à mon sujet ; ah ! Tu es moi-même, et je suis Toi-même ! Il n'y a plus, comme différence, entre mon heccéité et Ton ipséité que le contingent et l'absolu... » Puis il me dit : « O Aboû Isḥâq ! Ne vois-tu pas comme mon Seigneur imprime Son absolu sur ma contingence, à tel point qu'elle se consume en Lui, qu'il ne me reste comme attribut que l'attribut de l'Absolu, — et que l'articulation de ma parole (*noṭqî*) (2) provient alors de cet

(1) Akhb. 12.
(2) Cfr. ici p. 596, 602, 659, n. 3.

attribut (divin) ? Or toutes les créatures, contingentes, n'articulent que le contingent ; si donc je parle suivant l'absolu, ils me l'interdiront, m'accuseront de péchés capitaux, m'excommunieront, et s'efforceront de me faire exécuter. Mais, de cela ils sont excusés ; et de tout ce qu'ils me feront, ils seront récompensés. »

Divers textes indiquent qu'al Ḥallâj aurait prévu, et de façon plus précise, l'imminence des sanctions légales qui l'atteindraient (1). « J'entrai, dit Ibn Fâtik, un jour, chez al Ḥallâj (2), dans sa chambre, à l'improviste ; quelqu'un m'y avait déjà précédé. Il priait, le front contre terre, et disait : « O Toi dont l'approche cerne ma peau, et dont le mystère me refoule à la distance qui sépare l'absolu du contingent, Tu irradies devant moi au point que j'infère que Tu es tout (cela), puis Tu te nies en moi au point que j'atteste que tu n'es rien (de tout cela) ! Et ce n'est là ni Ta distance, qui (me) maintiendrait, — ni Ton approche, qui (m')aiderait, — ni Ta guerre, qui (me) détruirait, ni Ta paix, qui (me) rassurerait ! » Lorsqu'il s'aperçut de ma présence, il se redressa et me dit : « Entre, tu ne me déranges pas. » J'entrai et m'assis devant lui. Et ses yeux, brillants comme deux charbons ardents, étaient injectés de sang. Il me dit : « Cher fils, certains témoignent en ma faveur de ma sainteté, et d'autres témoignent, contre moi, de mon impiété. Or, ceux qui témoignent contre moi de mon impiété me sont plus chers, et sont plus chers à Dieu que ceux qui maintiennent que je suis un saint. — Pourquoi, maître ? — Ceux-ci me disent saint parce qu'ils pensent du bien de moi, — tandis que ceux-là, en me déclarant impie, le font par zèle pour leur culte. Or celui qui est zélé pour son culte m'est plus cher, et est plus

(1) Ici p. 15, 96 (Akhb. 22, 28), et le récit d''Abd al Malik Iskâf, centenaire, à Harawî (Jâmî, *naf.* 170).

(2) Akhb. 3.

cher à Dieu que celui qui prend en estime une créature ». Puis il ajouta : « Et que diras-tu, toi, Ibrahîm, quand tu me verras accroché au gibet, mis à mort et brûlé ? Ce sera pourtant là le plus heureux jour d'entre tous les jours de ma vie. » Puis il me dit : « Ne reste pas. Sors, à la grâce de Dieu. »

Il en serait venu à désirer cette fin ignominieuse, qu'il entrevoyait. « O Aboû Bakr, dit-il un jour à al Shiblî (1), donne-moi la main, pour la grande œuvre que nous aurons à faire ensemble ; travailler à me faire exécuter. » — « ... Quand Dieu aime un de ses fidèles, Il incite les autres à le haïr ! (2)... Mais qu'est-ce ?... Voici que le nombre de ceux qui me haïssaient diminue (3), maintenant... » — Rappelons sa prière solitaire, la nuit, sur la tombe d'Ibn Ḥanbal (4) : « ... Ne me rends pas à moi-même, après m'avoir ravi à moi-même, ne me remontre pas mon « moi » maintenant que tu me l'as voilé, multiplie le nombre de mes ennemis dans Tes cités, — et de ceux qui réclament ma mort parmi Tes fidèles !... » — Aboû [Moûsä] 'Imrân-ibn Moûsä raconte qu'un Baṣrien (5), jusqu'alors hostile à al Ḥallâj, se résolut à venir le supplier de prier pour guérir son frère à l'agonie ; al Ḥallâj lui répondit en souriant : « Je prierai pour lui, mais à condition que tu continues à dire du mal de moi, même davantage, que tu me taxes d'impiété, et que tu excites à me faire exécuter. — Stupéfait, je restai silencieux. — Ne fais pas attention, reprit-il, à ce qui ne te concerne pas, mais seulement à l'acceptation de la condition — Soit. » Et, après la guérison de son frère, al Ḥallâj lui confie : « Si Dieu n'avait pas dit « Certes, J'emplirai l'enfer d'anges et d'hommes, tout ensemble »

(1) 'Aṭṭâr, *tadhkirah*, II, 140, l. 18-20.
(2) Akhb. 36 ; ici p. 125-126.
(3) *qalla* ; variante peut-être préférable à *ẓalla*.
(4) Akhb. 10 ; ici p. 122.
(5) Akhb. 54.

(XI, 120 ; XXXII, 13), je jetterais mon regard en enfer (1), afin qu'un parfum suave passe sur ses habitants »... ».

Ce n'est pas pour lui seul, ni par amour de Dieu seul, qu'il désire la mort ; la mort qu'il réclame est une exécution légale, pour le bien des membres de la Communauté islamique. « Sachez, annonce-t-il à la foule, dans la mosquée d'al Manṣoûr, à Bagdad, que Dieu a rendu mon sang licite pour vous (2) ; tuez-moi donc !... Vous en aurez récompense, explique-t-il, car vous aurez combattu ainsi pour la foi, et moi je serai mort martyr (3)... il n'y a pas d'œuvre plus urgente pour les musulmans que mon exécution. Sachez que mon exécution sera l'accomplissement des sanctions édictées conformément à la Loi ; car, quiconque l'a transgressée, doit les subir. »

Dans la nuit qui précède son exécution (4), il prie et se plaint à Dieu de son sort ; puis, quand il a compris et accepté, c'est « sur ces âmes, dont le témoin s'en va... », qu'il répand des larmes devant Dieu :

« Je Te crie : Deuil ! Pour ces Cœurs, sevrés depuis si longtemps
Des nuées de la révélation divine, où s'amasse en océans la sagesse... »

Arrivé devant le gibet, il prie ainsi « ... Voici ces gens, Tes adorateurs ; ils se sont réunis pour me tuer, par zèle pour Toi, pour T'être agréable (5) ... pardonne-leur ! Si Tu leur avais révélé ce que Tu m'as révélé, ils ne feraient pas

(1) Cfr. Marie des Vallées (1590 + 1656, Coutances) et son vœu (J.-L. Adam, *Le mysticisme à la Renaissance*, Coutances, 1893, p. 73 ; d'après le B. J. Eudes, l. III, c. 8). Exod. XXXII, 31. Rom. IX, 3.

(2) Cette phrase n'est pas en contradiction avec sa protestation devant ses juges, en entendant sa sentence (ici p. 282) ; l'une est adressée à la foule dont le zèle ignorant est excusable, l'autre aux docteurs, dont l'exégèse perfide est condamnable.

(3) Akhb. 17 ; ici p. 129-130.

(4) Ici p. 298.

(5) Cfr. le sens technique du mot *qorbah* (Qâsimî, *oṣoûl*, 58).

ce qu'ils font, et si Tu m'avais caché ce que Tu leur as caché, je ne subirais pas l'épreuve que je subis (1) ... » En croix, pendant un temps, c'est l'angoisse de l'abandon : « O mon Dieu, comment ne témoignes-Tu pas Ton amour, à celui-(ci), à qui il est fait tort en Toi ? » ; mais, l'instant suprême vient, et l'heure fixée : « Ce que veut l'extatique, la solitude de l'Unique, seul avec Lui-même ! (2) »

Il ne s'agit pas là de légendes enjolivées plus tard ; c'est l'impression directe produite sur ses disciples immédiats par son martyre, celle qui les fit rêver (3), et qu'ils n'osèrent publier de suite ; préférant, par une fiction légale commode, insérer dans sa principale œuvre, le *Ṭâ Sîn al Azal*, son dialogue supposé avec Satan, puis Pharaon (4) ; faisant d'al Ḥallâj un de ces damnés (5) dont le Qor'ân autorise les croyants à méditer les aveux.

Naṣrâbâdhî (+ 372/982) est le premier qui formule l'enseignement contenu dans pareille mort, il disait à Solamî : « S'il y a un amour (fraternel), qui interdit (au musulman) de verser le sang (musulman), — il y a un amour (divin) qui commande (au musulman) de le répandre (= son propre sang), par les épées de l'Amour (*asyâf al ḥobb*), et c'est là l'amour suprême (6). »

'Abd al Qâdir Kîlânî, en termes lyriques, a célébré cet

(1) Akhb. 1 ; ici p. 303 ; comp. l'autre version, ap. ms. Londres, 888, f. 330.

(2) Ici p. 305, 307.

(3) Sur sa « générosité » : ici p. 321 (comp. Akhb. 3), et 446, n. 3 (thème étudié par Amîn al 'Omarî, après Aboû'l 'Abbâs Morsî).

(4) Taw. VI, 20-25.

(5) Cfr. la *qaṣîdah* choisie par Ibrahîm-ibn al Jonayd, auteur du *Kitâb al rohbân*, comme épigraphe : « Sermons de moines, récits de leurs actions, — annonces véridiques, venant d'âmes *damnées*... » (*Ḥilyah*, vie de Moḥammad-ibn Isḥâq al Koûfî).

(6) Baqlî, in Qor. III, 29 ; ici p. 407.

amour suprême (1) : « Un éclair issu de la Majesté prééternelle a passé dans le ciel des cœurs des sages, — une brise venue des jardins perdurables a caressé l'odorat des esprits des extatiques, — les couleurs florales de la sainteté ont diapré les corolles des consciences des voyants. Et leurs raisons se sont embarquées sur la mer « Au Nom de Dieu », pour en atteindre les rives, et aborder à la plage « du Clément, du Miséricordieux » ; afin d'en revenir enrichies des perles uniques de la Divinité, conquérantes des trésors prééternels, maîtresses du don sollicité par Moïse en la nuit du « Montre-moi », contemplatrices, du haut du Sinaï de leur recherche, de la lumière des glorifications divines irradiant sur les foules rassemblées des sages. *Mourir en combattant pour conquérir Son amour*, cela vaut toute la vie ! Vivre, ne serait-ce qu'un instant, avec un autre que Lui, c'est vraiment mourir... *S'Il t'exécute par l'épée de Son amour*, en ce monde qui passe, Il t'accordera, au terme définitif, la rançon « Vivants chez leur Seigneur, qui les nourrit Lui-même ».

« Les échansons de l'éternité ont fait passer, près des esprits de certains fils d'Adam, les coupes du vin « Ne suis-je pas (votre Maître) », dans la solitude du salon « si leur Seigneur les prend (à part) ». C'est l'Hôte qui les a enivrés, non le vin... Un des sages but de ce vin une goutte, que l'Ange du destin lui avait versé comme une confidence mélodieuse, et son esprit dansa de joie au milieu des convives, le Sinaï tressaillit de désir (2) à la lueur de l'éclair de la transfiguration, il regarda le secret de l'Aimé, et s'écria, dominé par la surabondance de sa tendresse, « *Ana'l Ḥaqq* ! ». Un autre convive, pris d'ivresse, s'écria « *Sobḥânî* ! ». Et tout un essaim d'oiseaux spirituels quitta les

(1) Ap. Shaṭṭanawfî, *bahjah*, 70-71.
(2) La terre sèche tressaille sous l'ondée (Qor. XLI, 39).

cages des corps apparents, et plana des ailes du désir dans le firmament de la plainte amoureuse..., désireux de picorer sur le Sinaï de l'éternité les graines de la vision. Mais, contre les colombes de leur désir, voici que les orfraies de la Toute-Puissance s'écrièrent, vociférant : « Qui est, dans les cieux et sur la terre, si Dieu ne le veut... ? » (Qor. XXVII, 89) ... » Ou, selon la première récension : « La griserie (1) posséda les atomes de leurs essences jusqu'à ce que l'aube de la Loi de Moḥammad se lève, et luise, à l'orient du ciel de son apostolat, averti de la grâce des secrets du Mystère par la Majesté prééternelle. Et Moḥammad héla les enivrés de l'amour, et réveilla les magnétisés de la parole, pour leur remémorer leur pacte avec Lui, en la solitaire nuit du « Ne suis-je pas (votre Maître) (2) ».

Il y a à citer également divers passages d''Izz al Dîn Maqdisî (3) et de Jalâl al Dîn Roûmî (4). Nous donnerons seulement, in extenso, un très beau chapitre du *mirṣâd al 'ibâd* de Najm al Dîn Râzî (+ 654/1256), où le sacrifice volontaire d'al Ḥallâj est exposé avec pénétration (5) : *Livre III, chapitre XX* :

« *Rejoindre la présence divine, sans s'y absorber ni s'en résorber* » :

(1) Suite de « ... non le vin ».

(2) Nuit du Covenant.

(3) Ici p. 433.

(4) *Mathnawî* (comm. Anqirawî, II, p. 113), lib. II, § 22, v. 79 : « le baptême de Dieu » (Qor. II, 132), c'est le vase que colore la personnalité divine, « Lui » ; celui qui y tombe dit, « je suis le vase » ; ne le blâme pas ; c'est dire « Je suis la Vérité ». Il croit être couleur feu, tandis qu'il n'est que fer (dans la forge), soit... Mais lorsque l'or est porté au rouge, tout entier, son seul discours est « Je suis le feu ! ». Subissant la couleur et la nature du feu, le fer s'écrie « Je suis le feu ! Je suis le feu ! ». Si tu en doutes, fais l'expérience... Pose Son propre visage sur mon visage, je ne fais qu'un. Adam, saisi dans la lumière de Dieu, fut adoré sans faute par les Anges... ».

(5) Cfr. Farghânî, *montahä*, I, 356.

« L'être de l'amant sincère produit un parfum de feu, si bien que tout l'arbre (1) humain, au dehors chair, au dedans royaume (spirituel) de Dieu, devient un encensoir (*bakhoûr-dân*) et flambe. Alors le feu rend toutes les parties de l'être de cet arbre lumineuses, tout l'être de l'arbre devient un feu incandescent, si bien qu'à présent voici tout ce qui était arbre désormais brasier. Ici se scelle la véritable union mystique.

« En même temps que l'arbre vert, Satan (2) aussi devient la proie du Feu essentiel, qui tira pour vous du bois vert le feu, — Dieu, — qui « d'un arbre vert vous donne le feu » (Qor. XXXVI, 80) (3) ; qui crie, « c'est Moi qui suis le feu, non l'arbre, sans que l'arbre le sache ». Le cri s'éleva des rives de l'ouadi de droite, dans la vallée bénie, de l'arbre « O Moïse, c'est Moi, Dieu ... » (Qor. XXVIII, 30).

« Pauvre Ḥosayn Manṣoûr ! Tandis que le Feu divin couvait sous l'arbre de son être, sans que ses membres en fussent encore consumés, les étincelles « Je suis la Vérité ! » en jaillirent. Comme d'autres hommes (pervers, ses ennemis) se trouvaient alentour, Ḥosayn, qui était incendié de la clémence même du Tout-Puissant, demandait leur salut par ces étincelles « Je suis la Vérité ! », et se faisait ainsi leur intercesseur. Car il faut savoir que ce Feu est tel que tous deux, celui qui y est plongé, comme celui qui est auprès, s'en trouvent pareillement bénis. « Béni qui est dans le feu, et qui est alentour » (Qor. XXVII, 8). O Ḥosayn ! ce feu en toi est béni ! Quant à ceux qui sont alentour de toi, il n'a pas besoin de les brûler, il va être, pour eux aussi, bénédiction :

« Pour mon ami ; je suis bénédiction, et pour mon ennemi aussi. »

« ... En effet, non seulement Ḥosayn Manṣoûr se sacrifia,

(1) Symbole de l'être humain destiné à être le vase d'élection, le « buisson ardent » d'où s'élève la voix divine.

(2) Type, ici, de tous les pécheurs, le « bois sec » (Cfr. Luc, XXIII, 31).

(3) A propos de la résurrection.

mais, se mettant en avant des méchants, il voulut obtenir leur pardon, et plaça son être charnel dans l'incendie, entre eux et le feu, disant : « O mon Dieu ! Puisque tu as consumé mon humanité en ta divinité, par le droit de mon humanité sur ta divinité, je te demande de faire miséricorde à ceux-ci, qui ont travaillé à me faire tuer » (1).

« Certes, ce n'est pas en tout arbre de l'être humain que le feu du sacrifice vient enflammer pareil aloès (2), qui s'exhale, ainsi, parfumé de miséricorde, demandant à être, pour ceux-là aussi, bénédiction.

« O Ḥosayn ! quand ce feu de Notre amour prit en ton arbre humain, et que les étincelles « Je suis la Vérité ! » en jaillirent, — comme ta personnalité n'était pas consumée, ces étincelles n'étaient pas sans en répandre la fumée. Mais quand, dans tout l'arbre de ton être, tu devins la proie du feu, et que la forme de ton moule, la fumée de ton moi s'en fut élevée, et se dissipa, — quand, par le feu de Notre douleur, les cendres de ton corps furent brûlées, — Nous avons ordonné qu'elles soient jetées dans l'eau du Tigre, et Nous avons levé, alors, le voile ajouré qui cachait la beauté de ta perfection. Sur la surface de l'eau, le feu sans fumée de ton être écrivit visiblement « Dieu ! Dieu ! » ...

3. *Les conformités d'al Ḥallâj au type coranique de Jésus.*

Le Qor'ân présente Jésus, dès sa naissance, comme identifié à l'Esprit de Dieu, de qui Marie le conçut : c'est le type de la sainteté par l'union mystique, et les seuls miracles vivifiants que mentionne le Qor'ân sont, Ibn 'Arabî l'a noté, l'œuvre de cet Esprit, par Jésus. Il est donc normal que le public musulman contemporain, entendant al Ḥallâj lui prêcher la vie d'union mystique, ait cherché à retrouver en

(1) Cfr. Akhb. 1 (*suprà*, p. 303).
(2) Cfr. le *yanjoûj* (*suprà*, p. 298 et n. 4).

lui la physionomie coranique du Christ. Celui-ci donnait la vie à des oiseaux d'argile (1), guérissait l'aveugle-né et le lépreux, ressuscitait les morts, révélait aux hommes les vivres dont ils se sustentaient, et ceux qu'ils cachaient dans leurs maisons (2) ; il confirmait la Loi mosaïque et en mitigeait, par quelques dispenses, l'observance (3). Tous ces traits se retrouvent chez al Ḥallâj (4), — avec trop de détails inattendus, et suivant trop de sources indépendantes, pour que cette configuration typique s'explique par le décalque postérieur d'un faussaire ingénieux. Servi par des anges qui lui apportent, comme à Marie au Temple, « des fruits d'été en hiver » (5), al Ḥallâj éteint le feu sacré des mazdéens (6), mission réservée au Messie ; et, venant à Jérusalem, il allume un instant les lampadaires du Saint-Sépulcre (7), « qui ne s'allument qu'à l'aube suivante », le Samedi Saint (8).

Ces rencontres matérielles reposent, nous l'avons vu, sur une similitude doctrinale explicitement relevée ; c'est en méditant l'exemple du Christ coranique qu'al Ḥallâj avait défini la sainteté comme une union permanente avec le

(1) L'oiseau est la figure coranique de l'âme ressuscitée (ici p. 689).

(2) Vivres = ressources du corps (et de l'âme). Recélés dans les maisons (et dans les cœurs) ; cfr. ici p. 69, 130 (et 277) ; 100-111 ; 94, 98, 264.

(3) Qor. III, 43-44.

(4) Ici p. 238 (et Taw. IV, 5) ; 110 ; 238 ; 106 ; 284.

(5) Ici pp. 238-239 ; comp. Ibn 'Abd Rabbihi, *'iqd,* III, 261.

(6) Ici p. 92.

(7) Ici p. 99. Il s'agit du célèbre « feu sacré » des Grecs, à l'aube du Samedi Saint (Jâḥiẓ, *ḥayawân,* IV, 154 ; Jawbarî, ap. « Machriq », XII, 194 ; Goeje, *S. Brandan,* p. 55 ; Sepp, *Jerusalem,* I, 549 ; Vincent, *Jérusalem,* II, 229 ; Asin, *Escatologia....,* 274).

(8) « Qanâdîl qad awqadoûhâ *min al ṣaḥar* » (Sibṭ Ibn al Jawzî, ap. Ibn al Qalânisî, *ta'rîkh Dimishq,* éd. Amedroz, 68).

« *Kon* » (fiat) » divin (1) ; obtenant à force d'ascèse et d'humilité, cette onction croissante de grâces au dedans. C'est ce que la génération musulmane qui l'avait connu a marqué excellemment par les conformités de sa légende, circonstances relatées, intentions prêtées.

Il y a plus : ce qui a survécu d'al Ḥallâj projette aujourd'hui plus qu'une ombre de ressemblance extérieure, découpée sur la vie et les exemples de Jésus. Le travail de la méditation, chez certains musulmans, en a approfondi les traits communs ; le récit, par exemple, où le vizir Ḥâmid nous est montré, se disculpant devant le condamné, comme Pilate, et où la foule des témoins à charge s'écrie « que son sang retombe sur nos cous ! » (2), — est présenté dans une mise en scène si originale que le rapprochement n'en est que plus irrésistible avec la Passion du Christ, cet autre supplicié volontaire de la crucifixion (3). Ce parallélisme qui avait été, dès le début, jusqu'à faire renouveler, pour al Ḥallâj, les diverses hypothèses de substitution (4) imaginées pour le crucifié du Calvaire, est resté en honneur chez les *Shâdhilîyah* : sous la forme d'une sentence singulière, commentée par leur second fondateur, Aboû'l Abbâs al Morsî (+ 686/1287), comme provenant d'al Ḥallâj. « Quant au sens de la phrase (d'al Ḥallâj), *'ală dîn al ṣalîb yakoûn mawtî*, « c'est dans la religion de la croix que je mourrai », cela voulait dire qu' « il mourrait dans sa propre religion », car il fut bien « mis en croix » (*ṣalîb* = *maṣloûb*). C'est comme s'il avait dit « je mourrai dans ma religion, qui est

(1) Ici p. 520, 614.
(2) Ici p. 311.
(3) Comp. le verset Qor. XLII, 17, mis dans la bouche d'al Ḥallâj mourant, — avec le verset XLIII, 61, faisant de Jésus la « Science » dont la manifestation est réservée pour l'Heure (= le Jugement dernier).
(4) Cfr. ici, p. 315 seq.



Adaptation hindoue d'un canevas occidental faite en 1302/1887 à Bombay

Lithographié à la p. 96 du *Diwân Mansoûr Hallâj*.

Planche XXIII. — Ḥosayn-ibn-Manṣoûr al Ḥallaj représenté sous les traits du Christ en croix. N.B.: en exergue, se lit le vers de Jalâl Roûmî (*mathnawî*) :

« Chaque fois qu'un juge inique tient la plume,
Il y a un Mansoûr (Hallâj) qui meurt sur le gibet ».

(pp. 770-771).

l'Islâm » ; et il indiquait ainsi (de plus) qu'il mourrait en croix, ce qui arriva effectivement » (1).

De fait, à travers les linéaments disjoints de cette biographie, repérés grâce à l'inconsciente curiosité des annalistes, à l'aveugle passion des adversaires ou des partisans, — les éléments surgissent, d'une conformité réelle, d'une configuration au Christ. Cette effigie typique du Jésus coranique frappée par l'histoire légendaire, — ce symbole idéal de martyre conforme à la christologie du soufisme, — al Ḥallâj s'anime pour l'observateur comme une image étrangement vivante du Christ réel, tel que nous le connaissons (2) : image originale, certes, avec son mariage, sa sécession d'avec les autres mystiques, son apostolat chez les shî'ites qarmaṭes et chez les infidèles, son long procès si pharisaïquement légal. Image puissamment modelée du dehors, dans la dramatisation concertée de sa vie, et la figuration exquise qui entoure sa mort : politiciens brutaux, indécis ou sceptiques (3) ; docteurs de la Loi corrompus, implacables ou indifférents ; disciples impuissants, peureux ou vendus (4) ; passants émus, femmes pitoyables, cœurs fidèles (5). Leur simple groupement, les recoupements de leurs gestes trahissent les intentions intimes de ces figurants, saisis, éclairés, visités, jusque dans leurs recoins, par la flamme de cette lumière centrale ; qu'ils regardent et qui les juge.

(1) Sha'râwî, *laṭâ'if al minan,* II, 84.

(2) « Christus in martyre est » (Tertullien, de *Pudicitiâ,* 22). Cfr. les *Libri III de conformitate vitae* B. Francisci ad vitam D. J. C. R. N. (1385 ; en XL chap.) de Bartolommeo Albizzi, de Pise (+ 1401). Cfr. aussi le curieux essai, bizarrement rédigé, de l'orientaliste Guillaume Postel (+ 1581) : *Demonstration.... (de la mission de) Jeanne la Lorraine* (1563 — ms. Paris, fonds fr. 2113, ff. 125a-153a).

(3) Ḥâmid, Ibn 'Isä, Moqtadir.

(4) Ibn Dâwoûd, Aboû 'Omar, Ibn Bohloûl ; Naṣr, Shiblî, Qaṣrî, Dabbâs, Awârijî.

(5) Ibn Khafîf ; Shaghab, Fâṭimah, Ḥannoûnah ; Ibn 'Aṭâ, Shâkir, Fâris.

CHAPITRE XIII

LES CONSÉQUENCES JURIDIQUES ; ET LES OBJECTIONS ADRESSÉES A CETTE DOCTRINE

SOMMAIRE.

I

Les conséquences en droit canon (foroû 'al fiqh).

a) *Subordination des rites prescrits à une règle de vie : ses principes directeurs.*

Il est d'usage, aujourd'hui, de réduire la vie cultuelle, en Islam, à la simple exactitude externe dans les rites, —

à l'accomplissement ponctuel de certaines prescriptions sociales, les cinq *farâ'id*, ou « devoirs d'obligation » : profession de foi, prière canonique, jeûne, pèlerinage, aumône légale.

On a indiqué plus haut (1) qu'au début, le culte islamique ne se présentait pas, en général, comme aussi strictement restreint au littéralisme rituel ; et qu'en particulier, le sunnisme primitif exigeait, avant tout, l'exercice d'un minimum de vertus morales, esquissant ainsi comme une « règle de vie » destinée à toute la Communauté. Edictant explicitement, sur le même plan que certaines prescriptions positives et matérielles, momentanées et externes (= les cinq devoirs d'obligation), — diverses restrictions permanentes (*wara'*) disciplinant en commun le corps (vêtements, silence) et le cœur (sujets de réflexion et de conversation exclus), — et certaines œuvres expiatoires de bienfaisance (*manâsik*) (2). Pour ces Sunnites, l'Islam était avant tout *adab* (3), « sociabilité, civilité », au sens le plus étendu ; donc « règle de vie ».

Ce caractère primitif du culte est resté bien marqué, et pendant longtemps, chez les Hanbalites ; ces *ḥashwiyah* à qui l'intellectualisme formaliste des Hanéfites reprochait, encore au VI/XIIe siècle, de « mettre sur le même plan *farḍ*, *sonnah* et *nafal* » (4), c'est-à-dire de maintenir l'interdépendance : du rite extérieur, de la manière de le pratiquer et de l'intention surérogatoire.

Telle est, en effet, la note distinctive commune aux disci-

(1) Ici p. 510.

(2) Voir recueils de *sonan* énumérés par le *fihrist*, notamment celui d'Ibn abî Dhayb, + 159/775 (*fihrist*, 225-231) : « *ṣalât, ṭahârah, ṣawm, zakât, manâsik* ».

(3) « L'Islam, c'est être d'un caractère naturellement droit », rectifiait 'Ikrimah, penchant ainsi au mo'tazilisme (Ibn al Jawzi, ms. Paris, 2030, s. v.).

(4) Nasafî, *bayân al madhâhib*, in fine.

ples de Hasan Basrî comme l'école des Bakrîyah (1), à Ibn 'Okkâshah (2), Tostarî, Gholâm Khalîl et aux premiers Hanbalites (3), jusqu'au IV/Xe siècle ; quoique Shâfi'î (4) et Bokhârî aient mis hors de pair, dès le III/IXe siècle (5), les cinq devoirs d'obligation : comme signes caractéristiques, nécessaires et suffisants (6), de la profession de musulman.

L'attitude de Hasan et d'Ibn Hanbal est celle des premiers mystiques, celle aussi d'al Hallâj. L'important pour eux n'est pas de discuter sur la forme matérielle des rites (7), quoiqu'ils tiennent à certaines particularités (énumérées plus bas) (8), — ni d'insister sur leur signification initiale, quoiqu'ils en étudient le symbolisme (9) ; mais de vérifier leurs résultats pour la conscience du croyant pratiquant.

(1) Les *farîdât* de Hasan énumèrent quatre des *farâ'id* ; avec neuf règles pour la pensée, treize pour les usages sociaux, et vingt-sept pour les vertus internes ; Hasan lui-même énumère huit rapports sociaux : jeûne, prière, pèlerinage, retraite spirituelle, aumône, guerre sainte, troc, et arbitrage, sur le même plan (Ibn Battah 'Okbarî, *sharh wa ibânah*, in fine. Cfr. Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 58 ; *farq*, 201.

(2) Credo en dix-sept articles (Malatî, 28-29).

(3) Caractère obligatoire du *mash 'alä'l khoffayn*, etc. (Malatî, 368, 374, 383).

(4) Aboû Hanîfah a encore une liste hétérogène de *onze* devoirs sociaux. La méthode de Shâfi'î, toute formelle dans le choix des *cînq* farâ'id, met en revanche beaucoup plus en lumière l'importance des « intentions » des « consciences », dans l'étude des rites, que celle d'Aboû Hanîfah.

(5) Les Druzes, dont les prédécesseurs directs, les *Bâtinîyah*, se sont séparés du tronc commun avant cette époque, ont encore *sept* farâ'id = les cinq devoirs classiques, + *ridâ*, *taslîm*.

(6) Supprimant, malgré Mâlik, du culte l'imitation des actes du Prophète qui n'étaient que *qorbah* et *adab* (Qâsîmî, *l. c.*, 58).

(7) Aussi pratiquent-ils volontiers, par tutiorisme, le *talfîq* ou « mélange des rites » ; ce qu'on reprochera plus tard à Ghazâlî (Mâzarî) et à Sha'râwî.

(8) Infrà, *b*.

(9) Infrà, *c*.

Les rites du culte ne sont pas l'essentiel de la religion, ils en constituent les moyens (*wasâ'iṭ*) ; ce sont les instruments que Dieu nous fournit pour atteindre aux réalités (*ḥaqâ'iq*). Telle est la doctrine excellemment exposée par al Ḥallâj (1). La pratique des rites, la manière dont on les exécute importe plus que leur matière littérale : l'intention, l'esprit que l'on y met prime leur dispositif textuel ; et elle requiert l'élaboration d'une catéchèse, le recours à une méthode morale, *ri'âyah* (2) ; une « voie », *ṭarîqah*.

Les mystiques n'entrent donc pas à fond dans la discussion pendante entre jurisconsultes sur le critère de discrimination des rites à adopter ; soit l'*istiṣḥâb* (3), permanence de l'autorité, acceptation pure et simple du dépôt traditionnel, sans réflexion ni expérimentation, du rite que l'on doit pratiquer et maintenir, parce qu'on l'a reçu, tel quel, comme un décret arbitraire (Shâfi'î, Ibn Ḥanbal, Dâwoûd) ; soit l'*istiḥsân* (4) des Ḥanéfites, appréciation par la raison des causes et convenances théoriques du commandement divin ; soit l'*istiṣlâḥ* (5) de Mâlik, estimation des motifs pratiques et des bons résultats sociaux (6) à attribuer à cette recommandation coranique. Certes, par traditionnalisme et par tutiorisme (7), les mystiques tendent à préférer le premier cri-

(1) Ici p. 277, 670.

(2) Ici p. 510.

(3) Comp. la recherche de l'*afḍal* (Hazm III, 164). Cfr. *farq*, 285 (Aboû Bakr). Et ici p. 715-716.

(4) Cfr. recherche mo'tazilite de l'*aḥsan* (*taḥsîn*, ici p. 545).

(5) Cfr. recherche mo'tazilite de l'*aṣlaḥ* (Hazm III, 165, 171, 181).

(6) Idée de la Communauté : « *ṣalâḥ al koll* » (in Qor. XXIV, 53) ; mais sans *irjâ'* (cfr. ici p. 665). La vraie *jamâ'ah*, invisible, des âmes droites (*ahl al infirâd*, ici p. 548).

(7) Les mystiques, al Ḥallâj notamment, sont tutioristes (cfr. ici p. 70) ; cfr. Kalâbâdhî : « pour les points discutés entre juristes, les mystiques adoptent *al aḥwaṭ* ; par ex. si la licéité ou illicéité d'une chose est discutée, ils choisissent l'illicéité » (*ta'arrof*, ms. Oxf. 63b).

tère ; mais ils recourent également, *a posteriori* : au symbolisme, pour faire accepter toutes les formes des rites à la raison ; et à l'ascétisme, pour faire bénéficier leur volonté de toutes les exigences rituelles.

Les réalités finales à atteindre, ce sont les « fruits » que la pratique fervente des actes de religion produit dans l'âme, en l'exerçant à certaines vertus (*mo'âmalât*), — en la guidant par certains signes (*ishârât*). Non pas ces vertus et ces signes en soi, — mais Dieu à qui elles mènent l'âme.

Les directives de cette méthode, ébauchée dès Moḥâsibî, très nette chez al Ḥallâj, sont soulignées dans la liste de précellences suivantes :

— (a) Pour l'accomplissement des rites en eux-mêmes :

khidmah > *'ibâdah* (1). L'obéissance est supérieure à l'observance (tous les mystiques ; contre les ulémas).

sonan > *farâ'iḍ* (2). La pratique du rite domine la lettre du rite (Ḥasan et la plupart des mystiques anciens ; contre les ḥanbalites).

niyah > *'amal* (3). L'intention dépasse l'action elle-même (Ḥasan Baṣrî, Tostarî, contre les żâhirites).

— (b) pour la réflexion intellectuelle appliquée au culte :

ibâḥah > *taḥrîm* (4). La permission antécède l'interdiction : (Hanéfites, Qarmates, Ibn Mo'âdh, Ibn 'Aṭâ ; contre Anṭâkî (5), Ibn Ḥanbal, Jonayd, 'Izz Maqdisî).

(1) Maqdisî tire expressément ce principe (*ṣafwah*, 36) d'un ḥadith ; appliqué in Taw. VI. Miṣrî commande à un de ses disciples de *ne pas* faire sa prière ('Aṭṭâr, trad. Pavet, 109). Les ermites se dispensent d'aller à la mosquée le vendredi.

(2) Déjà, « la *Sonnah* abroge le *Qor'ân* » (Shâfi'î ; contre Ibn Ḥanbal).

(3) Cfr. ici p. 668. La méthode shâfi'ite y est plus favorable que la méthode ḥanafite : *intention*, en ḥanafisme, signifie simplement « préméditation du geste rituel » ; et, en shâfi'isme, « orientation morale de la volonté » (cfr. *wajh*).

(4) Ici p. 716.

(5) *Dawâ* ; cfr. Sarrâj, *loma'*, 424.

'ilm > *'aql* (1). La science (révélée) est supérieure à l'intellect (humain). (Hanéfites, Ḥanbalites et mystiques ; contre les ibâḍites, mo'tazilites, imâmites et philosophes).

rajâ > *khawf* (2). L'espérance est plus que la crainte (Yazîd Raqâshî, Thawrî, Ibn Ḥanbal, Ibn Mo'âdh, Tostarî et les « morji'tes » ; contre Ḥasan et les « wa'îdites »).

khollah > *'oboûdiyah* (3). L'ami est plus que le serviteur. (Rabâḥ, Kolayb, Qarmaṭes ; contre la majorité des sunnites)

— (c) pour les réalités finales (*ḥaqâ'iq*) des vertus à acquérir :

shokr > *ṣabr*. Rendre grâces est plus que se résigner (4) (Moḥâsibî, Tirmidhî, Ibn 'Aṭâ, Rowaym — contre Jonayd et Ibrahîm Khawwâṣ).

ma'rifah > *'ilm*. Comprendre est plus que connaître (5) (Morji'tes, Ibn Karrâm, Moḥâsibî, Imâmites extrémistes — contre Jonayd et Ibn Roshd).

1) Ici p. 545 ; cfr. Taw. 187, sentence d'Aboû 'Alî al Kâtib (corr. suivant Goldziher, *Der Islam*, IV, 167).

(2) Ghazâlî, *iḥyâ*, IV, 118 ; Makkî, *qoût*, II, 213 seq.

(3) Ici p. 750.

(4) Ou, selon la formule usuelle, « le riche, qui rend grâces, est supérieur au pauvre qui se résigne » (cfr. ici p. 45). Cette thèse n'a été soutenue que par une vingtaine de mystiques et de théologiens Karrâmiyah (Moṭarrif, Ibn abî'l Ḥowwârî, Moḥâsibî, Ibn Karrâm, Ibn Mo'âdh, Ibn Qotaybah, Tirmidhî, Ibn 'Aṭâ, Rowaym, Ibn Sam'oûn, Daqqâq, Ibn abî'l Khayr), et plus récemment par Shâdhilî et Morsî, tandis que la thèse opposée a réuni la majorité des docteurs (Aboû Dharr, Ḥasan, Sa'îd-ibn-Mosayyib, Shaqîq, Ma'roûf, Bishr, Bisṭâmî, Jonayd, Ibrahîm Khawwâṣ, Ibn Sâlim, Sâmarrî, Ibn Khafîf, Solamî, Sarrâj, 'Abd al Qâhir Baghdâdî, A. N. Sohrawardî ; et, plus récemment, 'Izz Maqdisî, et Ibn Daqîq al 'Îd. Voir Qot. 208-211 ; *fihrist*, 185 : Sarrâj, *loma'*, 411 ; Hojwîrî, *kashf*, 22.25, etc. ; *'awârif*, IV, 257 ; Sobkî III, 239 ; Jâmî 43, 89, 478, 479 ; Borhânî, *zahrah*, passim ; Sh. tab. I.75. Ḥallâj note à l'appui que « le cœur est plus endurci dans le bien-être que dans l'adversité » (in Qor. XXXIX, 23 ; cfr. Tostarî, *tafsîr*, 25-26).

(5) Ici p. 545 ; et Taw. 156.

mahabbah > *'îmân*. Aimer est plus que croire. (Hallâj, *Riw. VII*; contre le hadîth adopté par Bokhârî) (1).

b) *Particularités rituelles propres aux mystiques.*

Sans donner naissance à une véritable « école » juridique, parallèlement aux quatre *madhâhib* orthodoxes, comme la tradition des Alides (2), — la tradition des maîtres ṣoûfîs a jalousement préservé l'observance de certaines particularités distinctives dans l'accomplissement externe des devoirs d'obligation. Mentionnées dans les *farîdât* attribuées à Ḥasan, dans le *ta'arrof* de Kalâbâdhî et les *waṣâyâ* d'Ibn Khafîf, elles sont mises en corps de doctrine dans le *ṣafwat al taṣawwof* d'Ibn Ṭâhir Maqdisî (3); en voici l'énumération, permettant la comparaison avec certains épisodes de la vie d'al Ḥallâj :

(*costume*) : *ṣoûf* (4) — vêtements teints, rapiécés (5) — babouches. Comment se ceindre la tête et les reins (6) — port de la barbe et des moustaches (7).

(*ablutions*) : *ghosl*, par précaution tutioriste (8) : auparavant.

(*contrition*) : acte complet (9) — formule « yâ Rabb » (10).

(*pèlerinage*) : y aller à pied, même sans viatique (*zâd*) ni mon-

(1) Ici p. 609 ; et Qosh. éd. Anṣârî, II, 124.

(2) Cfr. Imâmites et rites ismaëliens (Ibn Ḥammâd, trad. Cherbonneau, *JAP*, 1855).

(3) Voir aussi Sha 'râwî (*'ohoûd wa mawâthîq*), Ḥaṣkafî ; et les attaques des juristes à Constantinople au XVIIᵉ siècle (contre Sîwâsî), et au Caire au XIXᵉ siècle (contre Sanoûsî).

(4) Ici p. 49-51, 271.

(5) Ici p. 50.

(6) Shiblî les coupait (Sarrâj, *loma'*, 148) ; cfr. au contraire les calenders.

(7) Ici p. 296.

(8) Ici p. 70.

(9) Ici p. 251 ; *Manâr*, t. XXII, 63 ; la formule est d'Ibn Adham (*iḥyâ*, I, 223).

(10) Recommandée par Ibn abî'l Donyâ (*Manâr*, l. c.). Ici p. 272.

ture (*râḥilah*) (1) ; sinon, *kaffârah* ; *'omrah* obligatoire (2) ; jeûne du jour d''Arafât praticable en dehors d''Arafât (3).

(*jeûnes*) supplémentaires (4).

(*retraite*) : *i'tikâf* (évolué en *khalwah*). A la Mecque, al Ḥallâj le pratiqua pendant l'*'omrah* (5) (type du vœu d'Aboû Isra'îl Mola'î, critiqué ap. Malik, *mowaṭṭa'*, II, 377 ; Bokhârî, *serments*, n° 29, Aboû Dâwoûd, *sonan*, II, 195 — Goldziher).

(*prière normale*) : les deux *rak'ah* préalables, par précaution tutioriste.

Toujours précédée de *ghosl* et *woḍoû'*.

(schéma des *prières facultatives* ; *wird*, pl. *awrâd*) (6) : deux *rak'ah* (d'1 verset chacune), puis *salâm* (7) et *rokhṣah* (8), et *do'â* (en forme de *qonoût* (9) + *tashahhod* (10), sans mention du Prophète ni *ṣalât 'alä'l nabî* (11). En prose rimée (12).

Dans la « vie commune » (*mo'âsharah*), les mystiques s'attribuaient en outre des « dispenses » (*rokhaṣ*) traditionnelles, dont l'origine remonte très haut (13) : nous les énu-

(1) Noter que la proposition de la p. 275 (*suprà*) omet, comme les ḥanafites, le 4e *rokn* (*sa'î*) ; et qu'elle ne spécifie que *sept* des *trente et un* points spécifiques selon les ḥanbalites (sans les 4 *arkân*, 5 *wâjibât* et 15 *sonan*).

(2) Ici p. 54.

(3) Amorce de la théorie d'al Ḥallâj sur le transfert du pèlerinage (ici p. 275).

(4) Ici p. 54.

(5) Ici p. 54.

(6) Ici p. 302, 32, 103, 123, 296 (cfr. prière du Prophète au *yawm al Aḥzâb* selon Mozanî (Sobkî, I, 242).

(7) *radd*.

(8) *taslîm*. Ibn abî Zayd, trad. Fagnan, 38.

(9) « biḥaqq ». Formules atténuées : Shiblî (Khark. 215a), Daqqâq (Qosh. 173).

(10) « an torziqanî » (Ghazâlî, *iḥyâ*, I, 216).

(11) Cfr. ici p. 744. Contrà : Shiblî (*l. c.*) et Ibn abî Zayd (*l. c.*, 36-37).

(12) Usage réprouvé en dehors des Khoṭbah.

(13) Ici p. 752.

mérons ici brièvement, d'après les listes de Solamî et Maqdisî (1), en référant aux traits correspondants de la biographie d'al Ḥallâj :

tark al kasb (2), droit de renoncer à tout métier (3), de vivre en pèlerinage perpétuel (*siyâḥah*) et en mendiant (*so'âl*).

taqsîm, répartition entre « compagnons » des aumônes et offrandes ; elle portait le nom de « *qasamah Ṭarsoûs* » (4).

(*repas en commun*) : le bénir au début, et dire l'action de grâces à la fin (5). Honorer particulièrement le pain, qui est un aliment « bénit » (6) ; et le sel (7). C'est le convive le plus âgé qui commence (8). Il y a un repas appelé *'ors*, « festin nuptial », à l'anniversaire de la mort des plus vénérés d'entre eux (9).

samâ' concert spirituel, séance de récitation (*dhikr*), où le chant provoque l'extase (*faqd al iḥsâs* (10) et la danse (*raqṣ*) chez les auditeurs (11) ; deux autres « dispenses », nettement

(1) Solamî, *jawâmi' adâb al ṣoûfiyah* ; Maqdisî, *ṣafwat al taṣawwof*.

(2) Var. : *inkâr*, *taḥrîm al makâsib*.

(3) Posé par Shaqîq (Makkî, *qoût*, II, 295), Aboû'l 'Atâhiyah (selon Ṣoûlî), les karrâmîyah et les ṣoûfîs de Bagdad ; rejeté par Moḥâsibî, les Sâlimiyah et Malâmatiyah. Cfr. ici, p. 614.

(4) L'allusion ici (p. 111) est si claire que l'étymologie de Maqdisî, l'attribuant à un cheïkh de Jérusalem, originaire de Ṭarsoûs, paraît fausse. En réalité, le cas des terres de Ṭarsoûs, qui, conquises sans capitulation, avaient été alloties en fiefs au lieu d'être données à la Communauté (sous al Mahdî : voy. Anṭâkî, *shobohât*), serait l'origine de ce nom. Signalons ici le *transfert mystique* d'une maladie, de Jonayd, à certains disciples de Noûrî ('Aṭṭâr, *tadhk.*, trad. Pavet, 205) ; cfr. 'Olwân, 76.

(5) Maqd. 59, 70.

(6) Ici p. 264, 284 et Maqd. 68.

(7) Maqd., p. 72 ; ici p. 249, 284.

(8) Maqd., p. 50 ; ici p. 319.

(9) Arnold, *India*. Ibn al Jawzî, *Nâmoûs*.

(10) Ici p. 126.

(11) Ici p. 313.

suspectes, le déchirement des vêtements (*tamzîq*) (1) et le *nażar iläl' mord* (2) ne figurent pas dans la biographie d'al Ḥallâj.

da'wä, la prédication en public de la doctrine mystique (3).

mozâḥ, le droit de dire des plaisanteries (4), de faire des jeux de mots.

L'ensemble des qualités du mystique est ainsi décrit par al Ḥallâj (5) : « Celui dont le cœur est d'une piété éprouvée par Dieu, a pour blason le Qor'ân, pour manteau la foi, pour flambeau la méditation, pour parfum la piété, pour ablution canonique la contrition, pour hygiène du corps l'usage exclusif des actes licites, pour parure la continence ; il n'agit que pour la vie future, il n'a souci que de Dieu, il se tient constamment devant Dieu, il jeûne jusqu'à la mort, pour ne rompre le jeûne qu'en Paradis ; il n'épouse que les bonnes actions, il ne thésaurise que les vertus ; son silence est contemplation, son regard est vision. »

c) *Le symbolisme des rites.*

Divers textes d'al Ḥallâj ont été traduits plus haut, touchant le symbolisme du « pèlerinage » légal ; on peut leur

(1) Ici p. 303.

(2) Ici p. 691. *Risâlah* spéciale d'Ibn Ṭâhir Maqdisî, et texte de Solamî (cités ap. Ibn al Jawzî, *Nâmoûs*, XI).

(3) Ici p. 138. Commencée, en très petit comité, par Ibn Mo'âdh, Miṣrî et Aboû Ḥamzah, puis Jonayd (Makkî, *qoût*, I, 166).

(4) Ici p. 132. Détourner les mots de leur sens.

(5) Ap. Solamî, in Qor. XLIX, 3. C'est directement imité du ḥadîth de Jésus reproduit dans la *risâlah* dite de Ḥasan Baṣrî : « Ma pitance, c'est la faim, mon signe, la crainte (de Dieu), mon vêtement, le *ṣoûf*, ma monture, ma jambe ; ma chandelle, la nuit, c'est la lune ; mon allume-feu, l'hiver, ce sont les levers de soleil ; mon fruit et mon parfum, c'est ce que la terre fait pousser pour les bêtes fauves et les animaux domestiques. Mis au monde n'ayant rien à moi, ma richesse dépasse toutes les autres » (*Ḥilyah*, s. v.). Comp. la règle d'Ibn Karrâm (ap. *Essai*) et de Tostarî (*tafsîr*, 61).

comparer deux longs passages fort curieux, de Shiblî et de Ḥoṣrî (1).

Une traduction persane antérieure au XIV[e] siècle donne comme d'al Ḥallâj un court texte sur le symbolisme des quinze attitudes requises au cours de la prière canonique : « se rincer la bouche, c'est acquérir la sincérité ; renifler l'eau, c'est renier l'orgueil... former l'intention (*niyah*), c'est apercevoir Dieu ; se dresser debout (*qiyâm*), c'est participer à la permanence divine, au dedans des tentures de Sa tente ; faire la prosternation (*rokoû'*), c'est s'isoler dans la solidarité divine ; lorsqu'on se relève (*i'tidâl*), c'est l'éternité qui se tourne vers nous... » (2).

Outre le symbolisme, assez restreint, des rites canoniques, les mystiques antérieurs à al Ḥallâj avaient innové un symbolisme fort nuancé ; dont une liste, donnée par Tirmidhî, nous a permis d'étudier ailleurs (3) la formation historique. Rappelons ici les thèmes allégoriques préférés d'al Ḥallâj ; le vin et la coupe (enivrante de la joie mystique) (4) ; la vierge (= la conscience intime) (5), l'oiseau (= l'âme qui ressuscite) (6) ; le papillon et la chandelle (7) ; la mer et la perle (8) ; le croissant de lune (9).

d) *Réalité finale des rites.*

Dans les rites, la manière réfléchie de pratiquer est plus

(1) Baqlî, *tafsîr*, t. I, 105-106 (in Qor. III, 89) et t. II, 57 (in XXII, 27) ; Ibn 'Arabî, *mosâmarât*, I, 186-187, 358 ; Hojwîrî, 326,329 ; 'Olwân (+ 936/1531), *jawhar maḥboûk*, 58.

(2) *1261* = ms. Köpr. 1589 § XXIX.

(3) Cfr. *Essai*. Et Shabistarî, *golshan-i-râz*.

(4) Origine : Miṣrî ; ici p. 517.

(5) Ici p. 486.

(6) Taw. IV, 5.

(7) Ici p. 570. Cfr. *ḥadîth al farâsh* de Ghazâlî (*iḥyâ* : extr. ap. Mortaḍâ, *itḥâf*, IX, 94 ; cfr. Asin, *tehafot*, 191-194).

(8) Ici p. 557.

(9) Ici p. 588.

importante que la minutie littérale des gestes ; cette discipline de l'intention aboutit à exercer l'âme, à la familiariser avec les vertus ; et ces vertus la guident, au moyen de certaines indications, jusqu'à Dieu. En dernière analyse, les cinq rites aboutissent donc à mettre l'âme en présence de Dieu. Les mystiques, qui ajoutent volontairement à leurs devoirs d'obligation des prières et observances surérogatoires (*nawâfil*), ont tendance à envisager même leurs devoirs d'obligation comme de pures actions de grâces où la liberté plénière du cœur reconnaissant s'offre à Dieu par *vœu* (1), suivant les moyens prévus et les heures prescrites.

Ils se placent ainsi dans une position analogue à celle des Qarmaṭes qui enseignaient (2) que « tous les devoirs d'obligation (*farâ'iḍ*) sont en réalité surérogatoires (*nâfilah*), non obligatoires ; car c'est un remercîment adressé à un Bienfaiteur ; or Dieu n'a pas besoin de l'asservissement de Ses créatures ; le culte est donc action de grâces, la rend qui veut, ne la rend pas qui veut ; à nous de choisir ». Mais l'intention maîtresse des mystiques est bien différente de celle des Qarmaṭes, ainsi qu'il a été dit plus haut (3). Aussi la critique formaliste d'Ibn Bâboûyeh, d'Ibn Ḥazm (4) et d'Ibn al Jawzî (5), accusant les mystiques de prêcher la suppression des cinq devoirs d'obligation, est-elle tendancieuse ; c'était un appel au bras séculier, puisque les écoles juridiques orthodoxes avaient préconisé des sanctions contre l'omission de ces devoirs sociaux (6). Personnellement, al Ḥallâj

(1) Ḥallâj, in Qor. XXXVI, 61 ; Wâsiṭî, in Baqlî, *tafsîr*, t. II, p. 173.
(2) Malaṭî, 35.
(3) Ici p. 733.
(4) *160-a*, *241-a*.
(5) Ici p. 283-284.
(6) Spécialement Hanbalites (*farq*, 133) et Zâhirites (Hazm III, 229, 236, 247).

s'était montré exceptionnellement strict (1) dans l'accomplissement de ses devoirs d'obligation. Ce qui est à retenir, et ce que ses adversaires ont exploité contre lui, c'est que son enseignement présentait les rites canoniques du culte islamique comme les signes externes d'une règle de vie commune, marques temporaires d'une discipline légale ; à pratiquer comme de simples procédés collectifs d'ascèse, n'ayant par eux-mêmes aucun caractère sacramentel, ne conférant pas la grâce, *ipso facto* ; et destinés à s'interrompre (2), lors de la consommation de l'union mystique, et au Paradis.

1. *Critique hallagienne de la shahâdah.*

L'attitude d'al Ḥallâj, déjà examinée pour le pèlerinage (3), le jeûne (4), l'aumône (5) et la prière (6), est à exposer en détail relativement à un des traits fondamentaux du culte islamique, la *shahadah* (7).

La remarque a été faite, plus haut, que la *shahâdah* : « [Il n'y a] pas de divinité, — excepté Dieu (8) », était à caractériser, non pas comme un jugement complet et homogène, mais comme une « exception », *istithnâ* ; c'est-à-dire une parabole condensée ; — et que, comme telle, cette phrase hétérogène pouvait avoir une utilité et un sens ; sans jouir, *à priori*, ni d'une force probante (logique), ni d'une efficacité sacramentelle (réelle) intrinsèques.

(1) Ici p. 70, 235, 372, 697, 724.

(2) Ou à se transformer. Wâsiṭî, lui, exagère, et dévie vers le qarmaṭisme : *al ṭâ'ât fawâḥish* ; *al wasa'iṭ 'ilal al ḍo'f* (Baqlî, t. I, 114 ; II, 127).

(3) Ici p. 275, 278 ; qui devient vœu d'immolation.

(4) Ici p. 248, 273, 781 ; qui devient vœu d'abstinence.

(5) Ici p. 283-284 ; qui devient vœu de pauvreté (*faqr*).

(6) Ici p. 724-725 ; qui devient vœu d'obéissance (*khidmah*).

(7) Ici p. 256-257 ; qui devient action de grâces.

(8) Syn. *kalimat al tawḥîd.* On appelle le premier membre « négation » (*nafy*) et le second « affirmation » (*ithbât*). Ici p. 257, 584.

Divers khârijites, disciples d'Aboû Bayhas (1), avaient constaté qu'il ne suffit pas de réciter cette formule avec attention et sérieux pour être un véritable croyant. Après l'exclusive de Shâfi'î, à l'encontre de certains traditionnistes (2), un pieux mo'tazilite, Mordâr, déclarait irrecevable et vaine la *shahâdah* de certains hérétiques (3). Et Ghazâlî a recueilli un *ḥadîth* où Jésus, sommé par Satan de réciter la *shahâdah*, répond « Cette phrase est vraie, mais je ne la répéterai pas à ta suite, — car elle me propose, sous une œuvre pie, des équivoques (de ta part) (4) ».

Les premiers grammairiens de l'Islam avaient, par positivisme fidéiste, soutenu que la phrase était homogène (5), et prétendu que : ce que vise la négation du premier membre, c'est l'existence réelle (*wojoûd*) de la divinité, non pas l'idée pure (= essence, *mâhiyah*) de la divinité en soi (6) ; ce qui donnait à la *shahâdah* une efficacité rituelle immédiate : consacrée par divers *ḥadîth* cités dans Moslim.

Lorsque les mo'tazilites (*oṣoûliyoûn*) eurent pris conscience du travail d'élaboration du *concept* dans la pensée (7), certains reconnurent que la négation du premier membre ne pouvait viser, ni l'existence réelle *ad extra*, ni l'essence vir-

(1) Shahrast. I, 171.

(2) Ici p. 733 ; cfr. Ibn 'Asâkir, *sabab al zahâdah fî'l shahâdah*, ap. Shiblî, *akâm*, 21.

(3) Shahrast. I, 88.

(4) Asin, *Logia*, n° 17.

(5) Avec une ellipse ; ils construisent : lâ ilaha *fî'l wojoûd, ghayr* Allah, « il n'existe *réellement* pas de divinité, *autre* que Dieu » (Râzî, § I, II, III). C'est déduire l'existence de Dieu de la non-existence des idoles (*moghâyarah*). En grec : οὐκ ἔστιν θεὸς, εἰ μὴ ὁ θεὸς (μόνος). En turc : *yoqdur ṭabâjak, tchëlëpder anjeq* ».

(6) Une hypothèse virtuelle n'est pas *à priori* niable ; on ne peut nier qu'une thèse actuelle.

(7) Ici p. 538. Je cite les X paragraphes de Fakhr Râzî (*Asrâr al tanzîl*) et l'étude de Jâmî d'après Râghib pâshâ (*safînah*, 7-13, 653-656).

tuelle *in se* de la divinité, hors de nous ; mais sa représentation (*mawṣoûfîyah*) (1), sa concevabilité dans notre esprit ; que c'était là une *acception* particulière (2), un *ḥâl* de l'idée pure, un jugement, *hic et nunc*.

Désireux de concilier ce résultat avec la tendance populaire, Zamakhsharî (3) soutint : que la phrase était une proposition homogène (4), dont les deux membres présentaient « la divinité » sous un seul et même aspect, la virtualité (*imkân*) ; l'affirmation du second membre ne constatait pas que Dieu existât réellement, mais prouvait que notre esprit se Le représentait comme existant (5).

Il aurait pu en conclure (6) que, si les œuvres d'une foi pratique sont requises pour le Paradis, et que la connaissance théorique des attributs divins ne suffise pas, — à fortiori la *shahâdah*, formule qui ne définit le Dieu existant qu'en Lui déniant tout parèdre virtuel, ne saurait sauver *ipso facto* le croyant qui la récite.

Les théologiens raisonnables finirent par avouer, avec 'Aḍod Îjî (+ 756/1355) (7), que « la *shahâdah* n'est pas une proposition grammaticalement concluante ». De fait, elle est hétérogène, sautant, dans une parabole condensée, comme toute *istithnâ* (8), de la divinité virtuelle (de dieux

(1) Réponse de Fakhr Râzî aux premiers grammairiens (*l. c.*, § I).

(2) Cfr. ici, p. 584 ; le *ḥokm* s'envisage avant le *maḥkoûm bihi*.

(3) Jâmî, ap. Râghib, *l. c.*, p. 654.

(4) Et complète : où le premier membre (ilaha) était *Khabar* (attribut), et le second (Allaho) était *mobtadâ* (sujet).

(5) La tendance mo'tazilite est de n'envisager les choses qu'en tant que pensables, dans le virtuel, non réalisables, dans l'actuel : selon l'intellect théorique, non selon le cœur (ici p. 708).

(6) Râzî (§ VII) cite cette opinion.

(7) Râghib, *l. c.*, p. 656.

(8) Contrairement aux grammairiens anciens ; ex. : *lâ nikâḥ, illâ bi walî* ; *lâ 'izz, illâ bi'l mâl*, etc. Cf. Bergsträsser, *die negationen im Ḳur'an*, 1911, p. 56.

hypothétiques) à la Divinité actuelle et réelle (de Dieu) (1).

Al Ḥallâj en convient, — et interdit à ses disciples de perdre leur temps en récitant ou méditant la *shahâdah* (2), car cela ne procure ni une preuve logique à l'intelligence (3), ni une grâce réelle au cœur (4). Dieu seul peut nous faire articuler, décomposer la *shahâdah* avec l'intention de transfert qui la rend légitime (5), en nous amenant à prendre conscience du mystère de Son Unité, dans l'opération même de Son acte. En nous faisant d'abord nier, en notre cœur, notre moi, pour s'y affirmer ensuite, Lui-même, par Sa présence (6). L'extase nous montre, d'ailleurs, que la *shahâdah* n'est qu'un voile préalable (7) ; c'est une sorte d'interdit séculier qui, « occupant la foule, la prive de se joindre avec ceux qui sont unis à Dieu », conformément à la Loi (interdictive) portée par la révélation coranique ; il tombe, avec la Loi, quand vient la Grâce qui consomme l'union. Al Ḥallâj condamne l'illusion criminelle de certains (8) qui s'imaginent, en réci-

(1) « lâ ilaha *momkin*, illâ Allah *mawjoûd* » (type écarté par Jâmî, *l. c.*, p. 653). Cf. l'argument d'Ibn al Layth contre la *sorayjiyah* (ici p 586) ; le catégorique (*monjiz*) prime le conditionnel (*mo'allaq*). Contre p. 716, n. 4.

(2) Ici p. 256-257, 643, 660.

(3) Cfr. la quasi-preuve cartésienne de l'existence de Dieu.— Contrairement à Bokhârî et Moslim ; et surtout aux ḥanbalites, pour qui toute récitation de la *shahâdah* est increéée, puisque verset coranique.

(4) Contrairement à Ja'far et aux Sâlimiyah (ici p. 256, 512, 514).

(5) Thèse d''Abd al wâḥid ibn Zayd (Ibn 'Arabî, *mosâmarât*, II, 354), négligée par Dârânî (Baqlî, t. I, 74), insinuée par Miṣrî (ajouter à *Allah*, dans la shahâdah ordinaire, *al ḥaqq al mobîn* : selon Dhahabî, *i'tidâl*), soutenue formellement par Bisṭâmî, Noûrî et Ibn 'Aṭâ (Baqlî, t. I, 73, 52 et 73 comp. à 52).

(6) « Nie-toi toi-même, et affirme l'existence de Dieu, voilà le sens de la *shahâdah* ! » dit, un peu trop brièvement, Ibn abî'l Khayr (54e quatrain de l'éd. Ethé).

(7) Akhb. 38, 42, 44, 48 ; et ici p. 524 ; cfr. Taw. XI, 18.

(8) Les Sâlimiyah ; thèse pour laquelle Ibn 'Arabî trouvera des cir-

tant la *shahâdah*, témoigner *réellement* que Dieu est unique ; c'est oser « s'associer à Dieu » (*moshrik*). Car s'imaginer que l'on « unifie » Dieu, c'est affirmer son propre moi (1) ; et, affirmer son propre moi, c'est devenir implicitement un associateur. La vérité est que Dieu Se proclame Un Lui-même, par la langue de celles de Ses créatures qu'Il choisit. Dieu seul peut se faire *unique*.

Telle est la critique puissante que Harawî (2) a rappelée dans son tercet (3) :

Personne ne témoigne réellement de Dieu qu'Il est « unique »,
Puisque quiconque s'imagine le faire Le renie.
La profession de foi monothéiste de celui qui énonce pareille épi-[thète (4)
N'est qu'une phrase vaine, nullifiée par l'Unique.
Dieu seul fait l'Unique ! C'est Lui-même qui unifie Son Unité !
Et l'homme qui s'y essaie mérite l'épithète d'athée. »

constances atténuantes : bien « que Dieu dure, avant qu'aucune *shahâdah* créée l'atteste, en Sa divinité, et que cette durée L'affirme suffisamment ; et que le témoignage des créatures L'atteste de façon bien imparfaite, puisqu'elles peuvent aussi Le nier ; il est bon de dire cette formule, simplement, par manière de récitation, pour obtenir de Dieu la récompense promise » (Sha'râwî, *yawâqît*, 12).

(1) Textes cités, *suprà*. Cf. Tostarî et Naṣr Kharrâṭ (Qosh. IV, 183-184).

(2) *manâzil al sa'irîn*, in fine.

(3) Qu'Ibn Khaldoûn n'ose pas juger (trad. Slane, III, 106). Wâsiṭî schématise ainsi la question : « Celui qui adore Dieu pour soi-même s'adore soi-même ; celui qui L'adore pour acquérir cette récompense qui est son terme (*ajal*) n'a pas compris Qui est son Seigneur ; mais celui qui L'adore en sachant que l'adoration (vraie) est une substance immatérielle, qu'épure l'omnipotence divine, trouve juste » (Baqlî, t. II, 173 ; in Qor. XXXVII, 11). — « Enoncer la *shahâdah* par routine est le fait d'un idiot ; l'énoncer avec complaisance c'est s'écarter loin de Dieu ; l'énoncer par conviction de sa propre pureté d'intellect est le fait d'un associateur, car c'est se fonder sur soi-même pour une évidence (qui nous dépasse) ; l'énoncer *réellement* c'est avoir renoncé (par vœu) à tout moyen de L'attester (par nos propres forces) » (id., t. II, 256 ; in XLVII, 21).

(4) « Dieu *unique* ».

La solution d'al Ḥallâj, la seule correcte, ne put prévaloir à l'encontre d'un laxisme trop humain, d'un latitudinarisme (*irjâ'*) croissant, qui endormit graduellement l'Islam ; dans la rassurante illusion que la miséricorde divine n'en demande pas tant pour se donner aux hommes, qu'elle s'est mise à leur portée, à leur merci, dans une simple formule.

L'orientation de cette évolution parallèle à celle du mysticisme post-hallagien vers le monisme provient d'un désir de découvrir à tout prix un « moyen court » pour trouver Dieu, et de Le trouver dans la *shahâdah* ; en essayant d'en justifier la construction grammaticale. Abandonnant le conceptualisme, et revenant, sous des influences gnostiques hellénistiques (1), au positivisme réaliste des premiers grammairiens, les théologiens mystiques de l'école d'Ibn 'Arabî en acceptèrent avec rigueur les dernières conséquences logiques. Pour eux, comme l'a montré Jâmî, la *shahâdah* est une proposition régulière et homogène (2), au sujet unique (3) ; négative universelle liée à une particulière affirmative, *EI*, « il n'y a pas de dieux, en exceptant d'eux Dieu », cette proposition complète devient licitement, suivant les règles de la logique, par conversion simple (*dalîl al Khilâf*), ceci, *AO* : « il y a des dieux, sans excepter d'eux Dieu » (4). Pour ces *Ittiḥâdiyoûn*, le seul tort des idolâtres

(1) Hermétistes.

(2) Où le premier membre (ilaha) est sujet (*mobtadâ*), et le second (Allah*a*) est attribut (*khabar*).

(3) *waḥdat al wojoûd*, « monisme de l'être » ; de l'être virtuel des possibles (*thoboût*) à l'être de l'acception conceptuelle (*wojoûd moṭlaq*) et à l'être des réalités individuelles (*wojoûd mo'în*), il n'y a qu'une gradation de plus en plus insensible, d'Ibn 'Arabî à Ṣadr Roûmî et à Balabânî ; la tendance moniste est de n'envisager les choses qu'en tant que réalisables, dans l'actuel : selon le cœur (Aloûsî, *jalâ*, 57 sq.).

(4) Conversion que Râzî, par avance, avait notée d'impiété (*l. c.*, p. 9, l. 5). Cfr. Eckhart, ap. Denzinger, 555.

est d'avoir sélectionné, parmi les choses, qui sont, toutes, les « lieux de l'apparition divine » (*mażâhir*), certaines, pour en faire leurs idoles, à l'exclusion des autres ; toute forme est adorable, car chacune manifeste un dessein de l'Unique (1). Ibn Kamâlpâshâ, Kawrânî et Nâbolosî ont même écrit qu'il faudrait faire confesser au commun des croyants que ce monisme était le seul sens recevable de la *shahâdah* canonique (2).

Al Ḥallâj, au contraire, s'écriait en ses oraisons : « O mon Dieu ! je Te sais transcendant (*tanzîh*) tout ce qu'ont dit de Toi Tes amis et Tes ennemis, tous ensemble (3) ! Souverain glorieux, je Te sais et Te dis transcendant tous les *tasbîḥ* de ceux qui T'ont dit « Gloire à Toi ! », transcendant tous les *tahlîl* de ceux qui ont dit « Pas de divinité, excepté Dieu ! », transcendant tous les concepts de ceux qui T'ont conçu ! O mon Dieu ! Tu sais mon impuissance à T'offrir l'action de grâces qui Te conviendrait (4). Viens donc en moi Te remercier, Toi-même ! Voilà l'action de grâces véritable ! il n'y en a pas d'autre » (5).

(1) Ici p. 514.

(2) Aloûsî, *jalâ*, 48. Cfr. au XVIe siècle, la polémique engagée par le mystique moniste Kharroûbî (+ 963/1556 ; élève de Zarroûq et commentateur de Solamî), auteur de la *risâlah dhî'l iflâs ilä Khawâṣṣ madînat Fâs* : contre Yastitni, qui reprit la thèse des premiers grammairiens (ici p. 785), et Ḥabṭî, auteur du *Kitâb al ishâdah bi ma'rifah madloûl kalimat al shahâdah* (Ibn 'Askar, *Dawḥat*, trad. Graulle, ap. *Arch. Maroc*, XIX, 25, 31 ; Bencheneb, ap. *Actes XIVe Congr. Orient.*, Alger, 1905, nos 21, 23, 314 ; Salâwî, *istiqṣâ*, III, 12-13).

(3) Ici p. 740, n. 3.

(4) Aucun homme n'a prié *réellement* (Sol. 79).

(5) Déjà cité, p. 116. Cf. Moḥâsibî, *maḥabbah* ; Tirmidhî, ap. Jâmî, 132.

II

Les critiques portées contre cette doctrine.

a) *Les notes d'hérésie relevées contre al Ḥallâj.*

1. *Par les théologiens dogmatiques* (*mo'tazilites*).

Le texte, traduit plus haut, de Balkhî (1), comparé aux allusions contenues dans les *Ghalaṭât* de Solamî, nous permet de les énumérer dans l'ordre où Amîr Ḥosayn Maybodhî (2) les a résumées:

« 1° Dire que l'on a perdu la nature humaine (*nâsoûtiyah*) et atteint la divine (*lâhoûtiyah*) » = que, parvenu à la sainteté, le mystique devient « celui à qui tout obéit » (*moṭâ'*) (3), «celui qui dit à la chose : Soit !, et elle devient » (4). Doctrine de « l'extinction », de la « nature charnelle » (*fanâ al bashariyah*), ou des « attributs humains » (*awṣâf*).

« 2° Dire que nous voyons Dieu en ce monde, de nos propres yeux ; et qu'Il nous parle » = doctrine de la *ro'yah* (vision), *mohâdathah* (conversation) ; au moyen de l' « infusion » (*ḥoloûl*) de clartés (*anwâr*), attestations (*shawâhid*) et inspirations (*arwâḥ*) (5).

« 3° Dire que l'esprit (*roûḥ*) provient de la Lumière divine, et que, si cette lumière rejoint la Lumière, elles ne font plus qu'Un ». Déformation des thèses sur l' « Esprit incréé », la conformation (*ittiṣâf*), et l'union essentielle (6).

(1) Ici p. 515.
(2) *fawâtiḥ*, ms. As'ad, 1611, f. 74ª.
(3) Ici p. 472. Miskawayh, *fawz aṣghar*, 106-107 (= *'aql*) ; Ghazâlî, *mishkât*, 55 ; Ibn al Qayîm, *madârij*, II, 170 (= *nabî*).
(4) Clausule conservée par al 'Aynî (*'iqd*). Cfr. ici, p. 521.
(5) Ici p. 497.
(6) Ici p. 663.

Ajoutons les accusations, étudiées plus haut, de charlatanisme et d'orgueil (1).

2. *Par les Imâmites.*

Leurs accusations, développées par Ibn Bâboûyeh et Mofîd (2), sont présentées ici en concordance avec la liste établie par Ibn al Dâ'î (3) :

1° L'apostolat doctrinal (*da'wah*) en public, usurpation criminelle d'un rôle réservé au seul imâm 'alide.

2° L'emploi d'une magie diabolique (4), que lui avait enseignée 'Abdallâh ibn Hilâl Koûfî (5), formé par Aboû Khâlid Kâbilî (6), disciple de Zorqâ, élève elle-même de la fausse prophétesse Sajâḥ (7).

3° Diverses propositions erronées, dont les deux premières sont extraites du *Bostân al ma'rifah* :

— que l'homme ne peut se contenter de la connaissance indirecte de Dieu, à travers ses œuvres (§ 8) ; — que la parfaite connaissance de Dieu, en nous, est une substance divine (§ 15) (8).

4° que les prophètes ne sont pas transformés par la grâce comme les saints (= précellence des saints sur les prophètes ; selon Ibn Bâboûyeh) (9).

(1) Ici p. 156.
(2) *160*, *179*.
(3) *tabṣirat al 'awâmm*, 400-402.
(4) Ibn Bâboûyeh ajoute : l'alchimie.
(5) Voir *fihrist*, 310 ; Ibn Mondhir Harawî, *'aja'ib*, ap. Shiblî, *akâm*, 101-102 ; et *Aghânî*, s. v. « *ṣâḥib Iblîs* » ; cfr. *ZDMG*, XX, 487.
(6) Kaysânite rallié à Zayn al 'Abidîn (Shoûshtarî, *majâlis*... ms. Paris, supp. Pers. 190, f. 102b) ; son fils Kankar est devenu le 3e Bâb des Noseïris (*Bâkoûrah*, 13).
(7) Cfr. les *Ṣâdiqiyah*, satanistes hindous du XVIe siècle, invocateurs de Mosaylimah (Fânî, *Dâbistân*, III, p. 8 ; comp. *fihrist*, 311).
(8) *ma'rifah asmâ Allah al 'ozmä, tajallî bi'l 'ibâdah* (Ibn Bâboûyeh).
(9) Ici p. 752.

5° que la nature humaine du saint perd toute individuation (1) (= Dieu s'imprime en elle ; selon Ibn Bâboûyeh).

6° que toutes les paroles du saint sont de Dieu : il n'est plus qu'une main interposée.

7° que Dieu Se décrit à Lui-même *ab aeterno*, — ce qui insinue la thèse du monde coéternel à Dieu (2).

8° que Dieu descend réellement parler, sur terre, avec Ses saints, chaque nuit (3).

3. *Par les mystiques Sunnites postérieurs.*

L'école d'*Ibn 'Arabî* fait à Ḥallâj les critiques suivantes :

(a) Il n'aurait pas dû enseigner publiquement la « primauté des saints sur les prophètes » ; Ghazâlî l'a niée, et Ibn 'Arabî a biaisé (4).

(b) Il a amoindri la dignité éminente du Prophète Moḥammad (5).

(c) Dans ses descriptions de l'union mystique essentielle, — il a affirmé à tort qu'une distinction subsisterait toujours (6) entre l'âme sainte et Dieu (7) (cfr. sa critique de l'*Ana'l Ḥaqq*, de l'*Ana' man ahwâ*, et les retouches de son école aux vers « *A anta* »... et « *Joḥoûdî...* ») (8).

En cela, Ibn 'Arabî nous fait seulement constater qu'Ḥallâj n'a pas été moniste comme lui.

Sha'râwî a bien marqué la différence entre Ḥallâj, Kîlânî et Ibn 'Arabî, en comparant leurs définitions de l' « entre-

(1) Ici p. 523.
(2) Ici p. 644.
(3) *ḥadîth* dont les tenants ont été excommuniés par l'imâm 'Alî Riḍâ (Ṭabarsî, *iḥtijâj*, 208). *Riw. XXII.*
(4) Ici p. 753. Ghazâlî, *ladonniyah*, p. 29. Shâ'râwî, *yawâqît*, 237.
(5) Ici p. 383, 424.
(6) Ici p. 525.
(7) Sans *krypsis* ni *kenosis*, dirait-on en langage chrétien.
(8) Taw. p. 140, 183-184 ; Jâmî, *nafaḥât*, 568 ; ms. As'ad, 3559 ; ms. Wien III, 508, n° 4, f. 11[b], 13[a].

tien mystique » de l'âme avec Dieu : « Ibn 'Arabî dit : « Mon cœur m'a entretenu (*ḥaddathanî*) de mon Seigneur ». — Kîlânî : « Mon Seigneur m'a entretenu de mon Seigneur ». — Et Ḥallâj : « Mon Seigneur m'a entretenu de moi-même (1) », ce qui est le degré suprême » (2).

Ibn Kamalpâshâ a souligné également la différence en ses « *firaq ḍâllah* : » [les deux dernières sectes sont...] les *Ḥoloûliyah* et les *Ittiḥâdiyah* dont les thèses s'opposent, mais dont l'exposé est malaisé à élucider. Les *Ḥoloûliyah* prétendent que l'Esprit Saint « informe » (*ḥoloûl*) leurs cœurs lorsqu'ils arrivent à l'apogée de la connaissance divine (*'irfân*) et de la purification mentale (*tajarrod*) ; et l'on attribue cette thèse à al Ḥosayn-ibn-Manṣoûr al Ḥallâj. — Et l'on dit que les *Ittiḥâdiyah* prétendent que la conscience intime du fidèle s'identifie à son Dieu, quand elle arrive à l'apogée du culte qu'elle Lui rend... »

b) *Les critiques générales touchant sa règle de vie.*

1. *Le pur abandon et l'acte unique* (3).

Rechercher un état de passivité intégrale, se mettre en état de pure réceptivité pour s'abandonner aveuglément à la grâce, c'est, au point de vue individuel, s'enraciner dans une indécision absurde ; et au point de vue social, donner

(1) Cfr. ici p. 519 le vers 2 : « Comment T'aurais-je invoqué » c'est Toi (Qor. I, 4), si Tu ne m'avais dit « c'est Moi » ? — Et p. 327, 525, 700, n. 3.

(2) Sha'râwî, *jawâhir wa dorar* (*wosṭä*), ms. Walî al Dîn, majm. 1684, f. 357b. Noter qu'Ibn 'Arabî, contrairement à Ibn Mo'âdh, Ibn Sînâ et Ghazâlî, déclare que le mot « *man 'arafa nafsaho...* » (Cfr. ici, p. 513, n. 4) n'est vrai qu'après sensation et connaissance permanente du monde extérieur (*foṣoûṣ*, 106, 264 ; cfr. au contr. Ḥallâj, Taw. XI, 4, 8, 18).

(3) Cfr. Hugel, *The mystical element of religion*, 1908, II, 141-146, 166. Contrà, ici p. 620, 626, 676.

l'exemple de l'oisiveté. Shâfi'î disait déjà, au temps d'Aboû'l 'Atâhiyah : « Le *soûfisme* a pour fondement la paresse (1) ». C'est l'objection de Ghazâlî à ses débuts (2). Ibn al Jawzî, la reprenant, après Aboû Yoûsof al Qazwînî, accuse al Hallâj d'avoir enseigné qu'un acte unique de renoncement libérait définitivement de toute obligation religieuse et sociale (3).

2. *L'individualisme anarchique.*

Subordonner graduellement l'ordonnance extérieure et sociale du culte aux critères internes d'une dévotion individuelle, procédant par intuitions irrégulières et incontrôlables, même au rejet explicite de toutes les lois naturelles et révélées, à la désobéissance invétérée, à la négation totale de toute règle (4). C'est l'objection d'Ibn Bâboûyeh, Ibn Hazm et Ibn al Jawzî (5). Elle est fréquemment reprise contre les soûfîs sur deux points spéciaux qu'il convient d'élucider à part.

3. *L'équilibre mental.*

L'objection concernant l'équilibre mental vise les séances de « concert spirituel », *samâ'*, oratorios, où la récitation,

(1) Ibn al Jawzî, *nâmoûs*, XI.
(2) Ici p. 370.
(3) Ici p. 283. En réalité Hallâj (in Qor. XII, 67) suit la doctrine de Hasan « cessation de la *considération* de l'acte (comme fin, en soi), non pas cessation de l'acte » (ap. *diwân* en turc, ms. Zah., taș. 161) : « Renoncer à choisir, mais utiliser le moyen terme (offert par Dieu) ».
(4) C'est l'accusation de Kholdî contre Hallâj (ici p. 403), citée par Qoshayrî (ici p. 57 ; cfr. 448) : la cause de sa rupture d'avec Tostarî n'est pas connue ; il ne rompit pas entièrement avec Jonayd (son *tawaqqof* ; cfr. ici, p. 401), mais seulement avec 'Amr Makkî (ici, p. 57). Wâsitî est plus critiquable (ici p. 784).
(5) Telle est effectivement la signification moniste donnée à une sentence d'al Hallâj (ici p. 570, l. 15.17) par Sa'îd Kâzaroûnî dans son commentaire d'une fausse lettre d'Ibn abî'l Khayr à Ibn Sînâ. Mais en réalité Hallâj disait « Quand le cœur contemple Dieu, Dieu préserve les membres de tout péché » (Kirmânî, n. 7).

soit de textes coraniques, soit de poèmes profanes, provoque chez les assistants un état d'excitation anormal, d'extase plus ou moins suspecte. Al Ḥallâj a nettement précisé le cas (1) : « Le *samâ'* ; du dehors, c'est une commotion, — et du dedans, c'est un avertissement (*'ibrah*) (2). Celui qui sait saisir l'allusion (divine, *ishârah*) a le droit de puiser dans le *samâ'* un avertissement. Mais, à vouloir l'imiter sans comprendre, on attire sur soi une commotion, on s'expose à l'épreuve ; on rend les rênes à une suggestion de délectation ; on est comme celui qui se tue de sa propre main ».

Sur les extases d'al Ḥallâj, nous avons peu de témoignages (3) : en voici un (4) : « J'ai vu le cheïkh Ḥosayn al Ḥallâj, au moment où l'audition d'un *qârî* l'avait fait entrer en extase : il dansait, ses pieds soulevés du sol, et récitait :

« Quiconque a reçu confidence d'un secret, puis l'a publié... »

4. *La chasteté du regard.*

Al Ḥallâj s'est montré fort strict à cet égard (5) : nettement opposé, tant au laxisme pénitent du ṣoûfî Aboû Ḥamzah (6), préconisant la délectation morose, devant la beauté interdite des clairs visages (de novices), comme source d'attrition, — qu'au platonisme profane de l'école ẓâhirite (7) ; son disciple Wâsiṭî disait, à l'exemple de Fatḥ Mawṣilî, qu'il fallait

(1) Ibn Yazdânyâr ; texte repris par Shiblî (Hojwîrî, *Kashf*, trad. p. 404). ' Amr Makkî avait indiqué, moins clairement, que la licéité dépendait de l'antériorité de l'*ishârah* (Amedroz, *Notes*, 562, n. 1).

(2) Ici p. 489.

(3) Ici p. 127.

(4) Extrait ap. Ibn al Sâ'î.

(5) Ici p. 15 ; cfr. Thawrî : « le simple regard est péché » (ap. Doûrî, *l. c.*, infrà).

(6) Ici p. 178, n. 3 ; d'où l'hostilité de Gholâm Khalîl (ici p. 192), qui, en ses sermons, s'attaquait de front à la sodomie.

(7) Ici p. 181. Cfr. Modrik Shaybânî (Sarrâj, *maṣâri'*, 159, 341, 400).

fuir ce genre d'attirance impure : « Celui que Dieu veut avilir, Il le mène vers cette puanteur, cette pourriture » (1).

Il est malheureusement avéré que les coutumes de la vie sociale, en Islam (2), — tant chez les Imâmites, à cause d'une exégèse ésotérique (3), que chez les Sunnites, par idéalisme esthétique (4), — ont insuffisamment sauvegardé

(1) Qosh. 217.

(2) Il faut noter ici, sur ce sujet scabreux, dont la gravité ne saurait être célée au point de vue social : *a*) que le vice de Sodome, quoi qu'en aient dit Burton et Nabhânî, n'est l'attribut ni d'une zone climatérique, ni d'une race ; Iraniens et Grecs, qui l'ont enguirlandé d'excuses philosophiques, n'en sont point les inventeurs ; il existe, à l'état brut, chez tous les peuples où les maîtres ont recouru à la coaction ou à la ruse (*dabîb*) sexuelles pour dompter, comme des fauves, leurs *esclaves* : qu'ils fussent mâles ou femelles, indifféremment ; et ont été punis, en retour, d'un asservissement rigoureux aux instruments de leur luxure ; *b*) ce vice est fort ancien en Arabie (proverbes satiriques sur diverses tribus, in Mas'oûdî, *moroûj*), notamment à Ḥîrah, *liwâṭ* masculin (Labîd et Rabî') et *siḥâqah* féminine (Hind et Zorqâ) ; de grands poètes comme Ibn Bord, Aboû Nowâs et Ibn al Roûmî ont chanté complaisamment ces hontes, sans même s'y plaire (remarque de Mobarrad sur la psychologie d'Aboû Nowâs ; l'inimitable transparence, toute voltairienne, de son style, se colore d'ailleurs, souvent, dans ses descriptions désintéressées de l'amour antiphysique, d'un *satanisme* plus que littéraire) ; *c*) devant l'extension de cè vice, au IIIe siècle de l'hégire, des légistes, désarmés, crurent limiter le mal par des concessions illicites : absôlution, sans sanction légale, du *liwâṭ* des esclaves et des non-musulmans (*'iyâl*. Mâlik, selon *1070-a*, p. 154 [Qalhâtî, *kashf*, ms. Londres Supp. 202, p. 164a seq., l'accuse seulement de supprimer la *kaffârah* (non le *qaḍâ*) pour le coupable, si la faute a eu lieu en ramaḍân] ; Abîwardî, in Sobkî, III, 18), et du *tafkhîdh* entre musulmans (Thomâmah, Aboû Ghaffâr, Ibn Karrâm : selon Ibn al Dâ'î, 381 ; Ḥazm IV, 197) ; *d*) c'est l'honneur des traditionnistes sunnites, surtout des mystiques, d'avoir attaqué ce crime de front, en s'adressant aux consciences directement (Ḥasan Baṣrî ; Thawrî ; Ibn Ḥanbal et Gholâm Khalîl ; selon Haytham Doûrî, *dhamm al liwâṭ*, ms. Zah. majm. 9 ; Ibn al Jawzî, *mawḍoû'ât*, s. v.). Cfr. ici, p. 174, 676.

(3) Ici p. 690, n. 4, 736, n. 1.

(4) La théorie de l'amour platonique (critiquée dès sa naissance par

la chasteté du regard. Spécialement dans les cercles initiatiques, noseïris et druzes (1), — et dans les cercles mystiques de certains ordres sunnites (2). Si les poèmes d'al Ḥallâj sont purs de toute attache charnelle (3), des poètes mystiques, qui, pourtant se recommandent de lui, ont développé le symbolisme conventionnel du *tashbîb* (4), usé de l'évocation d'une idole excitatrice, pour faire penser à l'amour divin, célébrant d'abord une présence charnelle, la beauté d'un jeune visage admiré (5) ; dans un cadre fort inattendu : le Couvent chrétien, *dayr*, symbole de la sainteté divine, de l'union à l'Esprit divin. Le persan Maḥmoûd Shabistarî explique en détail ce qu'est le *tersâpché* (6) en son *Golshan-i-Râz*, chapitre XV. Et c'est exactement le symbo-

Jâḥiẓ, *mokhtârât*, II, 31) enseignée, nous l'avons vu, par l'école juridique, *ẓâhirite*, d'Ibn Dâwoûd à Ibn Ḥazm et à Ibn Ṭâhir Maqdisî, sous la thèse du *jawâz al naẓar ilâ'l mord* (cf. ici, p. 175, l. 31 seq.), a été soutenue par quelques autres théologiens, surtout hanafites, énumérés par Nâbolosî au chap. IV de sa *Ghâyat al maṭloûb* (alias : *Makhraj al mottaqî*), qui traite *ex professo* la question.

(1) Cfr. *suprà*, p. 690. Accusations contre Zakarî de Bahreïn, et Shalmaghânî.

(2) Accusation formulée aux XIII[e]-XV[e] siècles contre les Rifâ'iyah-Ḥarîriyah, et Qalandarîyah-Ḥaydariyah (Jawbarî ; Torkomânî, *loma'*, ms. Caire, taṣ. 701 ; Bisṭâmî, *fawa'iḥ*, XXVIII ; cfr. Léon l'Africain, *Descrittione*, I, p. 43) ; et au XIX[e] siècle contre les 'Ammâriyah du Caire.

(3) Deux seuls, *Dalâl, yâ ḥabîbî...* (trad. ici, p. 234) et *Qâloû'* : *jafayta*, pourraient être suspectés ; le premier, pour son style, et le second, à cause d'une anecdote (ne visant pas Ḥallâj) à laquelle il est mêlé (Ibn 'Arabî, *moḥâḍarât*, II, 338).

(4) Cfr. *Quatre Textes*, p. 27, n. 6.

(5) Cfr. *RMM*, XXXVI, p. 41.

(6) Ou *tersâ-bétché*, le « fils de chrétien » ; l'idole offerte (cfr. le terme analogue, en cours chez les Satanistes d'Occident ; auquel il est fait allusion ap. Huysmans, *Là-bas*, éd. 1901, p. 369, en bas).

lisme périlleux du *shammâs*, cher à Aboû'l Ḥasan al Shoshtarî, shâdhilite andalou :

« Eveille-toi ! Vois, le soleil du vin s'est levé (1), — et sa lueur vainc la [clarté du jour.
Ce jus de raisin, soutiré et décanté, de toute éternité, — ah ! passe-le [à la ronde, aux jeunes et aux vieux !
Il n'a subi ni le pressoir, ni le tonneau, — et le verre de sa coupe n'a [pas été coulé au feu.
Nous en avons bu, en un Couvent, où il n'y a — qu'al Ḥallâj, qui n'ait [pas rougi (d'entrer).
Primordial est le pacte qui nous élut pour cette ivresse, — où l'homme [ne saurait déchoir.
Mais voici ! paré de perles en collier, un *Diacre* gracieux, — traînant [sa robe avec grave décence.
Sa vue les ravit hors d'eux : transportés, — captivés, privés de leur [liberté.
Déjà, entrant au Couvent, ils avaient jeté — leur bâton, décidés à s'y [fixer.
Ainsi Moïse jeta son bâton (2) —, puis, recula, craintif, pensant s'enfuir.
Ils ont rejeté leur fortune, — bien loin, et choisi la Pauvreté.
Quitter leurs biens, il le leur fallait, — comme (à Moïse) de demander [à être contraint (3).
Le parler de Shoshtarî, chez eux, plein de feu, — n'a, loin d'eux, [qu'amertume à exprimer. »

Le Diacre, c'est Dieu, le « *shâbb mowaqqar* » du *ḥadîth* de l'Ascension nocturne de Moḥammad, tel que Na'îm-ibn Ḥammâd le rapporta (4) ; et non pas aucune silhouette créée d'adolescent. Mais l'usage de ce symbole, destiné à élever l'âme du désir charnel à l'amour divin, peut aboutir au résultat inverse, en scandalisant les profanes : qui n'ont pas tout à fait tort.

(1) *Tanabbah, qad badat shamso'l 'oqâr*... Cf. aussi son *Ta'addab bî bâb al Dayr*..., commenté par Nâbolosî.
(2) Qor. XX, 70.
(3) Qor. XX, 72.
(4) Dhahabî, *i'tidâl*, s. v., n° 2079 ; Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 8.

c) *Les critiques générales de son mysticisme.*

C'est ici le lieu d'énumérer brièvement les conséquences théoriques et philosophiques prêtées au mysticisme en général, spécialement au mysticisme hallagien :

1° Quant à la notion de Dieu ; les expressions employées par le mystique, pour décrire la présence réelle de Dieu en l'âme sanctifiée (1), aboutissent à attribuer à l'Etre Incréé une certaine composition assimilable, perceptible et matérielle (*anthropomorphisme*) (2). D'autre part, la mention constante d'interventions surnaturelles « illuminant » l'âme pour la transformer, induit à imaginer des symboles inaccessibles à la raison (*illuminisme*) (3). Entre ces deux extrêmes, images sensibles inadéquates, et définitions abstraites mystérieuses, le mystique se restreint à nous faire part d'une appréhension substantielle, d'un « goût » divin qu'il savoure, absolument inintelligible et ineffable pour autrui (*agnosticisme*) (4). Ces trois objections ont été déjà examinées séparément.

2° Quant à la raison humaine ; les mystiques aiment opposer l'un à l'autre les « deux aspects » des choses, l'apparence extérieure et la réalité interne. Cela peut amener à la doctrine des *deux vérités* antithétiques et ennemies ; du *mot*, qui est l'inverse de l'*idée* (5) ; du *dogme*, qui est le contraire de la *religion* (6) ; puis à un universalisme syncré-

(1) Ici p. 529.

(2) Ici p. 527, 648.

(3) *tajallî*, ici p. 641.

(4) Cfr. Kierkegaard « Dieu est différent de tout, radicalement ». Cfr. ici, p. 640, 648.

(5) Thèse des Noseïris et des Druzes. Cfr. ici, p. 568, n. 4, 571, n. 1, 577, n. 2.

(6) Ritschl. Cfr. le dualisme « *sharî'ah ḥaqîqah* », ici p. 670, 724. Mazdéens, Manichéens.

tiste (1) posant l'*identité des contradictoires* (2), et aboutissant à l'*anéantissement* de la pensée dans l'impersonnalité de l'idée pure (3).

Il est référé en note aux passages d'al Ḥallâj pouvant donner occasion à ces objections.

Je dois, en terminant, répondre à une objection de principe. Pourquoi n'avoir pas essayé d'expliquer l'originalité d'une telle physionomie en mettant en relief certains incidents de sa biographie ? En faisant intervenir, pour la formation de sa doctrine, des influences civilisatrices étrangères à l'Islam : *iranienne*, puisqu'al Ḥallâj, fils d'un mazdéen converti, acceptait de rendre visite à des mazdéens (4) ; *hellénistique*, puisqu'il avait étudié le lexique technique des philosophes et gnostiques (5) ; *hindoue*, puisqu'il serait allé s'instruire auprès des idolâtres de l'Inde (6) ; ou *syro-chal-*

(1) Cfr. deux sentences de Ḥallâj : « Toute vérité a sa réalité (*likolli ḥaqq ḥaqîqah*), toute créature sa voie, tout contrat son gage » (ms. Londres, 888, f. 325[a] ; Baqlî, *shath*, p. 123) qui est tirée d'un *ḥadîth* (Tirmidhî, *riyâḍah* ; Sarrâj, *loma'*, 337) et d'une sentence de Thawrî : *likoll 'abd sharîṭah*,... ; ap. Makkî, *qoût*, II, 57 ; « Tout avertissement (prophétique) a un fondement, toute vocation (apostolique) implique une illumination ».

(2) Thèse druze, identifiant *tawḥîd* et *talḥîd*, *wojoûd* et *'adam* (*Kitâb al noqaṭ*, éd. Seybold, 43). Thèse d'Ibn 'Arabî : le seul tort des idolâtres est d'avoir sélectionné leurs idoles ; car tout étant la manifestation de Dieu, tout devient idole pour le parfait moniste.

« Les créatures ont admis, quant à la divinité, divers *credos*,
Mais le *credo* que j'admets est la somme de tous leurs *credos* ! »

(Nâbolosî, *sharḥ al ṭarîqat al moḥammadîyah*, I, 169-170).

Nous avons montré plus haut (p. 570) le véritable sens de propositions qui pourraient être prises, mal à propos, dans un sens hégélien.

(3) Thèse druze (ici p. 571), acceptable pour les hellénisants (ici p. 566) et Jonayd (ici p. 37), que Ḥallâj a nommément rejetée (ici p.570).

(4) Ici p. 16, 92, 128.

(5) Ici p. 71, 471 ; cfr. *Essai*, pour l'hypothèse néo-platonicienne, si en faveur en ce moment.

(6) Ici p. 80 seq.

déenne, puisqu'il séjourna près de milieux, chrétiens à Jérusalem (1), et mandéens à Wâsiṭ (2). Sans doute, il serait aisé de dresser ainsi diverses listes d'*items*, permettant d'envisager tour à tour, en al Ḥallâj, un conspirateur nationaliste persan, un hermétiste qarmaṭe (3), un yoguî hindou (4), ou un chrétien secret (5) ; de même qu'on lui reprochait, de son temps, suivant les cas, d'être sunnite, moʿtazilite ou imâmite (6). C'est au lecteur attentif de peser les raisons de bon sens (7) qui m'ont écarté de tels exercices d'esprit, ingénieux, j'en conviens, mais stériles.

On a montré ailleurs (8) comment les vocations individuelles des premiers mystiques musulmans naquirent, au cœur même de l'Islâm, d'une méditation expérimentale fervente sur les données scripturaires contenues dans le Qor'ân ; al Ḥallâj n'a pas fait exception à la règle. Tout au plus peut-on ajouter que cette méditation l'a mené, plus avant que ses maîtres, dans une exégèse scripturaire, aussi opposée au littéralisme légal des talmudistes israélites que conforme au spiritualisme anagogique des mystiques chrétiens. Rappelant à ce propos la sentence d'Ibn ʿOyaynah : « Ceux d'entre nos docteurs (*ʿolamâ*) qui ont mal tourné devenaient semblables aux Juifs, — et ceux d'entre nos ascètes (*ʿobbâd*) qui ont mal tourné devenaient semblables aux Chrétiens », Badr al Dîn al ʿAynî ajoute (9) : « Voilà comment al Ḥallâj en vint à être accusé de *ḥoloûl* et d'*ittiḥâd.* »

(1) Ici p. 99.
(2) Ici p. 18, 103.
(3) Ici p. 731.
(4) Ici p. 87.
(5) Ici p. 323 ; et *Essai.*
(6) Ici p. 72.
(7) Ici p. 88, 519, 733.
(8) Cfr. *Essai* ; et ici p. 509 seq.
(9) *ʿiqd al jomân*, t, XIV, anno 309, *maqtal al Ḥallâj*, § 4.

CHAPITRE XIV

LES ŒUVRES D'AL HALLAJ

Sommaire.

I

Critique des textes.

a) *Leur transmission orale primitive.*

1. *Valeur des isnâd.*

Conformément à l'usage constant en Islam, en matière de témoignages, — où toute autorité probante est réservée à la tradition orale (*riwâyah*), et tout crédit refusé au texte noté (*ṣaḥîfah*) (1), — la critique des textes hallagiens comporte en premier l'examen de la liste, classée par générations, des témoins autorisés qui ont assumé personnellement la responsabilité de nous les transmettre ou de nous les signaler.

Cette méthode ne va pas sans inconvénients ; certes, elle apporte, en regard de chaque fait précis, le nom d'un témoin direct comme garant. Mais elle aboutit à pulvériser tout récit

(1) Dont le premier venu peut s'emparer et mésuser à sa guise.

historique en atomes, tout texte continu en sentences (*ḥikam*) isolées ; elle substitue à une biographie des anecdotes (*ḥikâyât*) sans enchaînement. D'autre part, la rigueur apparente des règles édictées en *ḥadîth* pour l'admission d'un témoin direct au rang des *rowat* (sg. *râwî*) professionnels, — a provoqué, en pratique, la confection artificielle de « chaînes » de transmission (*isnâd*), incomplètes ou interpolées (1): pour justifier dans les formes la transmission *orale* de données certaines, dont on avait trouvé trace dans des sources *écrites*, que l'on se cachait (2) d'avoir consultées.

Divers *isnâd* de Solamî, déjà, lui servent à légitimer, sous le couvert de noms de témoins oraux autorisés, la consultation de textes écrits qu'ils nous masquent (3). Ibn Bâkoûyeh se fait authentiquer en bloc (4), par un *samâ'* obtenu, nous dit-il, du fils d'al Ḥallâj, cinq témoignages indépendants, dont le texte circulait bien avant lui ; et il nous donne, sous l'autorité de *râwîs*, divers récits d'Ibn Abî Zor'ah, déjà publiés par Naqqâsh, — et d'Ibn Khafîf, déjà édités dans sa biographie par Daylamî. Enfin, le *samâ'* de Solamî, auquel Qoshayrî réfère constamment dans sa *risâlah*, signifie simplement que Qoshayrî s'est fait dûment autoriser par ce maître à utiliser ses œuvres écrites comme arsenal de citations.

Prenons, ici même, les récits hostiles des pages 300, 304 et 106-111 ; présentés comme des témoignages directs, l'un porte le nom d'Ibn Ḥayyawayh, mort soixante-treize ans

(1) Cette constatation ruine la critique purement formelle des *moḥaddithoûn* : de ce qu'un *isnâd* est *incorrect*, il ne s'ensuit pas que l'attribution du *texte* allégué soit inexacte. Ex. : Sarrâj, *loma'*, éd. Nicholson, préf. p. XL.

(2) C'est ce qui montre l'inutilité du critère choisi par Ibn al Jawzî pour expurger l'*Ḥilyah* (*ṣafwah*) et l'*Iḥyâ* (*minhâj*).

(3) *QT*. II, n° 14, 24 reprennent deux témoignages d'Ibn Fâtik, n° 23 un témoignage extrait du *loma'* de Sarrâj (préf. Nicholson, p. XLI).

(4) *QT*. III, n° 1 ; cfr. la discussion, *l. c.*, p. 16.

après, — le second, d'Aboû'l 'Alâ, mort cent vingt-deux ans après l'événement : l'*isnâd* est coupé. Le troisième groupe de récits, dû à Ibn al Azraq, témoin contemporain, mais indirect, réfère parfois à des anonymes, et donne l'impression qu'il utilise alors, sans l'avouer, un pamphlet mis en circulation par Awârijî, source *écrite*.

Quant aux récits favorables : certaines raisons d'opportunité dogmatique font sauter un nom dans la chaîne des témoins : le nom d'Ibn Fâtik, quand il fut « déclassé » comme *râwî* ; de Fâris, parce qu'accusé d'hétérodoxie ; de Shiblî, tant qu'il jugea prudent de laisser à ses disciples la responsabilité de colporter ses récits. La personnalité notoire d'un contemporain témoin indirect, comme Ibn al Ḥaddâd, peut aider à effacer le nom du premier témoin.

2. *Liste des râwîs* (*ṭabaqât al rowât*) :

CLASSE I : *contemporains*, *témoins directs* :

1. a. 'Abbâs-b-'Aṭâ (+ 309/922). — Sol. in Qor. III, 188, VII, 11, 97 ; et ici p. 43.

2. M. b. Bishr. — Qosh. III, 6 — ici p. 227, 337.

3. Fâris-b-'Isä Dînawarî ; ici p. 337.

» *ses informateurs* : *4*. Ibr. b. Fâtik, ici p. 47 (1).

5. A. b. Fâris-b.Ḥasarî — Sol. tab. ; ici p. 123-126.

» (*cités à Kalâbâdhî*) : *6*. a. 'AA. M. b. Sa'dân ; ici p. 69-70.

7. a. Sawdâ ; ici p. 557.

» (sources du *Dîwân*) (2) : *8*. a. Naṣr A. b. Sa'd Isfinjânî. QT p. 19, n. 3 (3).

(1) Ne pas confondre avec Ibn Mânik (Jâmî, 300), source de Sho'aybî (*jawhar farîd*, ms. Caire, f. 19[b], 26[a], 98[b], etc.).

(2) On ne donne ici que cinq des noms, les moins altérés.

(3) Qosh. I, 453, II, 166.

9. a. Isḥâq Ibr. Ḥolwânî-Akhb. 10-12.
10. A.b. Kawkab-b-'OmarWâsiṭî-Akhb. 30.
11. a. Bakr Ibr.-b-Sim'ân-Qosh. III, 235; ici p. 130.
12. 'A. Wadoûd-b-Sa'îd-b-'A-Ghanî-Akhb. 17, 42 ; ici p. 129.
13. a. Ṭayyib M. b. Farrokhân-b. Roûzbih Doûrî (1). — Khaṭîb § 15 (Comp. Qosh. I, 74).
14. a. Ḥy. 'Alî. b. 'A. Raḥîm Qannâd Wâsiṭî (2), vers 325/936 (3). — Sol. 2 ; Bak. 8.
15. a. Bakr M. b. A. Ḥaddâd Miṣrî (+ 345/956). — Taw. 206.
16. a. M.A. b' AA. Moznî (+ 341/952, Bokhârä). — Sol. III, 16 ; ici p. 80, n. 3 ; Sam'ânî, 527[a].
17. a. M.'AA. b.'Alî b.' AA. b. Ḥanash Yâqoûtî, imâm de la mosquée de Jaffa, — ici p. 315 ; Sam'ânî, 596[b] (356[b], 358[a]).
18. a. M. Ja'far-b.M. Kholdî (+ 348/959) ; — ici p. 402.
19. a. Ḥy. M.b. Ya'qoûb-b. Jondî (*sonnî*),— cfr. ici p.106, n. 3 ; à rectifier ainsi expressément, suivant Mâlinî, *arba'în*.
20. a. Ḥy A. b. Yoûsof *Azraq*-b.Ya'qoûb-b Isḥâq-b.Bohloûl Tanoûkhî ; mo'tazilite connu, élève d'Aboû Hâshim. — Mortaḍâ, *monyah*, 64 ; Sâbî 130, 215, 322, 323, 348 ; ici p. 106, n. 6, et p. 273.

(1) *Râwî* condamné par Maqdisî (*Homonyma*, s. v.) et Dhahabî (*i'tidâl*, s. v.).

(2) Corr. en conséquence la n. 6 de la page 97 : lire, au lieu de « 'Alî al Tawwazî », *'alä al tawazzî*, ce qui signifie « au revoir ! » — Cfr. Sam'ânî, s. v.

(3) Date de son passage à Qirqîsâ.

» *et ses informateurs* : *21*. a. Faraj-b.Roûḥân, ici p. 273.
22. a. Bakr M. b. a. 'Alî Qaṣrî ; id.
23. a. Ḥy. 'AA. b. 'Ayyâsh Khazarî ; ici p. 216, n. 5.
24. a. Bakr M. b. Isḥâq Ahwâzî, ici p. 107.

25 (1). M. b. A. Isfahânî Qandîlî — Qosh. IV, 49 ; Sol. tab. ms. Berlin 9972, f. 42b.

Classe II : *témoins au second degré*.

26. a. Bakr M.b.M.b. Ghâlib Tostarî. — Qosh. III, 53 ; ici p. 258 n. 4 (de *8*).
27. a. Faraj 'A Wâḥid-b.Bakr Warthânî Shîrâzî — **144-a*** (de *5*, viâ *3*).
28. a. Ḥy. 'A Raḥmân-b.M. Fârisî — Sol.tab. ; Qosh. IV, 4 ; *loma'*, 40 ; ici p. 47 (de *4*).
29. 'AA.b. M.b.'AA Râzî Nîsâboûrî (+ 353/964). — Qosh. III, 51 (ici p. 58 n. 3).
30. a. Bakr M. b.' AA b. M. b. Shâdhân Râzî (+ 376/986). — Sol. 3,12 ; Khaṭîb § 16 ; Harawî, *dhamm*, f. 112b ; Sam'ânî, 329b ; Dhahabî, *i'tidâl*, s. v.
31. a' AA.M.b. A.b.M. Râzî (moqrî) (+ 366/976). — Sol. 19 — Sarrâj, *loma'*.

(1) Nous excluons de la classe I : certains adversaires comme Awârijî, Ṣoûlî, Ibn Zanjî et Ibn abî Sa'dân, dont les récits n'ont pas pour but la transmission de citations exactes ; 'Abdalmalik Iskâfî, que Harawî aurait connu centenaire (comp. Jâmî, 170) ; et 'Abd al Raḥmân ibn Aḥmad Jabalî, *râwî*, selon Ibn Faḍl Allah, de la pièce de vers donnée ici p. 93 ; cet auteur, dont un ouvrage mystique, utilisé par Ghazâlî (*imlâ*), est conservé à Ḥamâh (ms. du shaykh Na'sân), me paraît appartenir plutôt au XIe siècle.

32. a. Qâsim Ja'far b. A. Râzî (+ 378/988) : — ici p. 403.
33. A. b. a. Zor'ah M. Faḍl Ṭabarî ici, p. 403.
34-35 : *disciples de Faris* : 'A Wâḥid-b.'Alî Sayyârî, — ici p. 305.
a. Bakr M. Kalâbâdhî — **143-a***.
36-37-38 : *disciples de Shiblî* (1) : Manṣoûr-b.'AA. Harawî — ici p. 305.
'Isä Qaṣṣâr Dînawarî, — ici p. 306.
Naṣrâbâdhî, — ici p. 407.

Classe III : *témoins au troisième degré.*

39. a. 'Alî Daqqâq (+ 405/1014). — Qosh 171 ; Taw. p. 138 n. 1 (de *38*).
40. a. Naṣr'AA.b.'Alî Sarrâj (+ 377/987) — **142-a*** (de *37*).
41-42 : *disciples d'Ibn Khafîf* : consultés par Daylamî (**362-a***) et *Ibn Bakoûyeh* (**191-a***).
43. a. Ḥy. 'Alî.b. Jahḍam (+ 414/1023) — **182-a*** ; source de **278-a***, **320-a***.
44. a'ARaḥmân M. b. Ḥy. Solamî (+ 412/1021) — **170-a-f***; source de Qoshayrî (**231-a***) et Khaṭîb (**250-a*** ; avec *42*).

b) *Les deux recensions : Wâsiṭî et Fâris.*

L'influence croissante de la notation *écrite*, dans la transmission soi-disant orale des récits et des sentences, devenant

(1) Sous l'autorité directe de Shiblî sont présentés, comme d'al Ḥallâj, les textes suivants : distinction entre les saints et les prophètes (ici p. 739) ; *li koll ḥaqq ḥaqîqah* (ici p. 801 ; imité de Thawrî, ap. Makkî, qoût II, 57 ; Baqlî, *shath.*, f. 123) ; second passage cité d'après Baqlî ici p. 486, n. 3, et commenté par les vers « *Yâ mawḍi' al nâżir...* » ; et texte sur *taqṣîr* des Anges (Kal. 6).

prépondérante dès la seconde génération des *râwîs*, — il convient de recourir à la critique littéraire pour tenter d'établir la *filiation des leçons* ; puisque la rareté et l'hétérogénéité des sources manuscrites empêchent de fonder *l'histoire du texte* des sentences hallagiennes sur un examen paléographique.

L'établissement, en vue de l'édition des *Quatre Textes* (1), d'une table de concordance des variantes pour chaque sentence commune aux trois recueils (Solamî, Ibn Bâkoûyeh, « Akhbâr al Ḥallâj »), laisse discerner, en dehors des simples erreurs de lecture ou de dictée, deux séries combinées d'altérations intentionnelles ; décelant une modification, soit formelle (revision grammaticale), soit idéale (précision dogmatisante) apportée à la pensée de l'auteur : *interpolation de gloses*, et *retranchement de termes* ; dans les passages amphibologiques, ou susceptibles d'être pris mal à propos.

Des deux textes parallèles de l'*aqîdah* (2), celui de Kalâbâdhî paraît à la fois préciser la forme théologique (*howiyah*, *mâhiyah*, *taḍâdd*) et atténuer l'audace expressive (*waṣfoho*, *'oloûwho*, *imtizâj*, *yoḥill*) du texte d'Isfinjânî (3).

Les cinq recensions de la « prière de la dernière nuit » (4), qui ont été trop de fois retouchées pour être aisément classables par familles, présentent des variantes d'une portée dogmatique évidente : *shawâhidika* (sans le préfixe *bi* ; *A*, *B*) ; al *ṣoûrah ḥya* (sic) *allatî afradatho* (5) (*B*) ; *howîyasîr* (ajouté *B* ; suppr. *C*, *D*) ; *karrât* (*A*, *B* ; contrà, *aghi yâb*) ; *abdayta* (*A*,*B* ; pour *ażharta*) ; suppression du § 9 par

(1) *1695-l.*

(2) *Suprà*, p. 636-639. Le texte parallèle de Wâsiṭî (in Baqlî, *tafsîr*, t. II, 229-230) est à comparer.

(3) Probablement édité par Fâris.

(4) Taw., p. 202-205.

(5) C'est-à-dire : « qui L'a proclamé unique » (au *mîthâq*).

C,D ; *yanjoûj* (précisant la pensée du § 10, en *A*, *B*) (1).
De même les recensions de la qaṣîdah « An'î ilayka » (2).

Trois sentences (3) se présentent sous deux formes, et la forme diluée et précise est attribuée, au moins une fois explicitement à Fâris (4).

Enfin, l'analyse attentive du bloc homogène de 176 sentences hallagiennes colligées par Solamî en son *tafsîr* nous permet de serrer de plus près le problème des recensions. Solamî ne paraît pas s'être référé directement aux textes originaux d'al Ḥallâj, mais les avoir empruntées à deux auteurs, Aboû Bakr Wâsiṭî (5) et Fâris (6) ; car il les donne, — trop fréquemment pour que la coïncidence soit accidentelle,— non seulement en contiguïté locale, mais en parallélisme intentionnel, avec des sentences de ces deux auteurs, où elles s'encastrent d'ailleurs parfois comme des citations formellement dépendantes (7).

Aboû Bakr Wasiṭî (8), en qui Harawî voyait le fondateur

(1) Trad. du texte *C*, *D* : « Ce qui restera ainsi, mis à l'écart de mes souillures (*var* : flamboyante intention spirituelle), est une preuve (de Dieu) plus forte que la destruction des montagnes terrestres ! »

(2) Voir note du ms. Berlin, 3492, f. 42[b] ; Sarrâj, *loma'*, 248, 372.

(3) *waṣîyah* ; état de Moïse (*maḥdoûr 'alayhi*) ; *qiyâmoka biḥaqqî* (ici p. 302, n. 3).

(4) La même sentence nous est donnée par Solamî (viâ Fâris : *al râmî*) et par Qoshayrî (*al motafarris* : III, 175 ; comp. Wâsiṭî, in Baqlî, t. I, 515), sous deux formes assez divergentes.

(5) Baqlî, I, 24, 53, 75, 79, 292, 163, 197, 203, 362, 383 (cfr. 539), 450-451, 570, 593 ; II, 11, 25, 26-27, 31, 85, 92, 115, 192, 205, 215, 229-230, 236, 257, 262, 269, 286, 302, 337, 363.

(6) I, 24, 26-27, 162, 367-368, 520.

(7) Comme il n'y a pas encore d'édition de ce *tafsîr*, je réfère ici à la réédition, malheureusement assez remaniée (pas au point de vue qui nous occupe), de Baqlî, qui a été imprimée à Cawnpore.

(8) Fils d'un homme du Farghânah ; né à Wâsiṭ, élevé en 'Irâq auprès de Jonayd et de Noûrî, il doit, encore *shâbb* (= avant quarante ans), s'enfuir devant la persécution des jurisconsultes (*zâhîrites*) ; il

de l'orthodoxie (*oṣoûl*) mystique, paraît, en effet, avoir repris l'œuvre d'Ibn 'Aṭâ, et tenté la synthèse des définitions techniques éparses proposées par certains grands maîtres, de préférence Jonayd et Ibn 'Aṭâ ; chose remarquable, cette synthèse se traduit par des sentences (1) qui attestent la lecture la plus assidue des œuvres d'al Ḥallâj, l'emploi le plus suivi de ses termes techniques, l'acceptation la plus déférente de ses thèses les plus originales (2) ; il cite al Ḥallâj simplement sous son prénom « al Ḥosayn ».

Observons que Wâsiṭî n'épouse pas pleinement l'intention maîtresse de l'œuvre hallagienne ; ses sélections de citations l'atténuent et ses commentaires l'utilisent surtout comme un recueil impersonnel de documents inspirés d'où tirer les éléments d'une rectification méthodique de la mystique sâlimiyenne ; la rendant acceptable pour l'orthodoxie hanbalite. Nous le verrons mieux plus loin, en le comparant à Fâris.

prêche à Abivard, puis à Merv où il meurt après 320/932 ; là; ses élèves Qâsim Sayyârî (+ 342/953) et Doqqî fondèrent l'école des *Sayyârîyah*. Je soupçonne cet Aboû Bakr-Moḥammad-ibn Moûsä Wâsiṭî d'être identique à un certain Aboû Bakr Moḥammad-ibn Isma'îl Farghânî (+ 331/942), maître aussi de Doqqî, et, par lui, de Warthânî ; c'est l'opinion de Sarwar.

(1) Les phrases où Ibn 'Aṭâ commente al Ḥallâj comme un maître, dès son vivant (cfr. ici, p. 623), sont prises par Solamî dans les œuvres de Wâsiṭî (Baqlî, I, 21, 27, 32, 595).

(2) Non seulement dans Sarrâj et Solamî, mais dans les autres classiques du ṣoûfisme, comme Baqlî (*shaṭḥîyât*), 'Aṭṭâr (*tadhk.* II, 265-281), Jâmî et Sha'râwî (I, 99 : *dhikr ghaflah*). Comp. Akhb. 33, avec Wâsiṭî, ap. Sarrâj (*loma'*, 364, l. 12-13) ; cfr. *sarmad* (ici p. 557 ; et *loma'*, 364, l. 11-12) ; *makr* (Sha'râwî, *l. c.*) ; *'iwaḍ* (Sol. 162 ; 'Attâr, II, 276) ; *anfâs* (ici p. 486, n. 4 ; et *loma'*, 266) ; voile du nom (ici p. 700 ; et *loma'*, 352) ; *kofr* (ici p. 570 ; et Baqlî, *shath.* f. 102) ; apostrophe aux disciples de Ḥîrî (Qosh. 38 ; cfr. ici, p. 59) ; *qadr* (ici p. 633 et Baqlî, t. II, p. 39, 62) ; *Kiswah* (ici p. 485 ; et Baqlî, t. II, p. 238) ; *iftiqâr* (Sol. 132 ; et Sh. tab. 99). *Shahâdah* (ici, p. 787 ; 'Attâr, II, 268 ; *nisk.* de Satan (Baqlî, t. I, 244-245).

Telle quelle, l'œuvre de Wâsiṭî pose une question : comment se fait-il qu'aucun des récits biographiques étudiés plus haut ne fasse mention de ce disciple avoué d'al Ḥallâj, dont le *Ḥâ Mîm al qidam* (au titre calqué sur le *Ṭâ Sîn al azal*) fut parfois attribué à son maître ? Pareille lacune est invraisemblable. Aussi je crois Aboû Bakr Wâsiṭi identique à Aboû Bakr Rabî'î, dit « Moḥammad ibn 'Abdallah Hâshimî (1) », l'énigmatique « prophète », c'est-à-dire *éditeur* des dernières œuvres d'al Ḥallâj, l'éditeur probable des *Ṭawâsîn*, dont il a été question plus haut (2). Une preuve de cette identification se trouve dans sa théorie de la « sainteté de Pharaon », déformation si curieuse d'une thèse hallagienne (3).

L'interprétation atténuée et abstraite de l'œuvre hallagienne par Wâsiṭî fut bientôt relevée et critiquée par *Fâris Dînawarî* ; plus jeune que Wâsiṭî, Fâris n'avait peut-être pas vécu personnellement (4) dans l'intimité d'al Ḥallâj, mais le dévouement qu'il portait à sa mémoire a fait de lui son plus sincère et fervent disciple. Le ton personnel des anecdotes qu'il a recueillies sur lui, les poèmes qu'il en a cités, induisent à penser que nous lui devons la compilation du *diwân ash'ar wamonaiat*.

A propos de Qor. LXXXV, 3 (*Shâhid wa mashhoûd*), « l'attestant et l'attesté », Wâsiṭî avait commenté : *shâhid* c'est Dieu, et *mashhoûd* c'est la création (5) (prééternellement attestée par la science divine)... ; Fâris riposte (6) : « Ces deux ter-

(1) Simple surnom destiné à l'identifier *complètement* au Prophète (corr. hypothèse de Taw., p. XI, n. 3).

(2) Ici p. 251, n. 3, 335-337.

(3) *Infrà*, p. 935.

(4) Ici p. 337-338.

(5) Baqlî, *tafsîr*, in loco ; Sarrâj, *loma'*, 339.

(6) Autres passages parallèles entre Wâsiṭî et Fâris : *'îmân* (Baqlî, I, 14 ; et Sol. in Qor. II, 2) ; Baqlî, I, 24, 53, 209, 520, 565. — Comp. sur Satan, Taw. VI avec Baqlî, in Qor. II, 32.

mes, à la fois, désignent Dieu ; Il est Celui qui regarde et Celui qui est regardé, Celui qui atteste sa création et qui est attesté par elle, vis-à-vis de la foi et de ses réalités ; car Ḥosayn (= Ḥallâj) a dit sur ce verset : « Cela indique que Dieu existencie la création sans s'en séparer ni s'y annexer. »

Comparant l'interprétation de l'œuvre hallagienne par Fâris à celle de Wâsiṭi, on peut dire que Fâris a bien dégagé l'incomparable exemple vivant d'une vie sainte, là où Wâsiṭî n'avait marqué que la notion impersonnelle d'une lucidité abstraite ; Fâris préfère y étudier la jubilation des extases amoureuses, et Wâsiṭî recueillir les descriptions de contemplations pures et simples. Fâris est plus près, quoi qu'en dise Ṣaydalânî, de l'ardente pensée d'al Ḥallâj, même s'il en minimise un peu la portée philosophique (1) ; Wâsiṭî l'avait atténuée en un point important, exténuant la distinction entre saints et prophètes (2) ; Fâris la rétablit nettement. L'œuvre sanctifiante de l'Esprit, réduite par Wâsiṭî à une désignation prééternelle, est replacée dans l'actualité comme une transformation réelle, par Fâris. Si les tendances de Wâsiṭî vers le quiétisme (3) et le monisme (4) sont indénia-

(1) Si Wâsiṭî a des tendances *sâlimiyennes* (takhalloq bi asmâ Allah ; azaliyat al arwâḥ ; anwâr shâhid al qidam ; izâlat al wasa'iṭ), Fâris a des accointances *karrâmiyennes* (ittiṣâf bi « kon » ; Roûḥ qadîmah, shawâhid âniyah, isqâṭ al wasa'iṭ).

(2) Wâsiṭî, comme les Sâlimîyah, confond *'îmân* et *ma'rifah* (cfr. ici p. 538, n. 4), qu'Ibn Karrâm oppose. Fâris les discerne mal (Kal. 23).

(3) La sainteté consiste pour lui à prendre conscience nette du rôle prééternellement assigné par Dieu ; son mot « ibn al azal » repris de Tostarî (Baqlî, t. I, p. 89 ; t. II, p. 25 ; cf. I, 379, 568) : il explique *Ana'l Ḥaqq* par *Ana' mou'min ḥaqqã* (Taw. VI, 2, comp. à Qosh. 5 ; ici p. 585, n. 2). Le *Ana'* d'Iblîs est valide. Ses tendances anomianistes (ici p. 784, n. 2).

(4) Baqlî, lui-même, marque le contraste avec Ḥallâj, en citant le commentaire de Wâsiṭî sur le ḥadîth dit de la « rose rouge » (= anémone ? cfr. ici p. 695) ; « Les choses sourient aux sages comme si

bles, elles n'altèrent pas chez lui le fond de la doctrine ; surtout si, comme nous le pensons, c'est lui qui a édité ces opuscules dogmatiques où la pensée atteint une puissance d'expression au moins égale à la pure ferveur des oraisons hallagiennes réunies par Fâris.

c) *Les catalogues des opuscules.*

Nous possédons deux catalogues parallèles des opuscules d'al Ḥallâj ; l'un a été inséré par Ibn al Nadîm en son *fihrist*, l'autre figure dans un manuscrit de « collectanea » référant aux œuvres de Soyoûṭî et Kawrânî. Leur comparaison permet d'améliorer plusieurs des lectures de Flüegel (1).

En outre, divers titres d'ouvrages d'al Ḥallâj nous ont été signalés par Maqdisî (2), Ṣâbî (3), Bîroûnî (4), Qoshayrî (5), Hojwîrî (6), Ibn al Dâ'î (7), Harawî (8), Sohrawardî d'A-

elles étaient les lèvres de la puissance divine, que dis-je, du Seigneur ; les lions, les pétales de rose et de jasmin, les beaux visages ; les voix de l'Union résonnent dans la voix des oiseaux et des vents, selon le ḥadîth « La rose rouge provient de la gloire de Dieu ; qui désire regarder la gloire de Dieu, qu'il regarde la rose rouge » (Baqlî, *tafsîr,* in Qor. XLI, 53). Voir Baqlî, t. II, p. 127.

(1) *Liste A* : 46 titres : éd. Fluegel du *fihrist*, I, 192 ; revue et corrigée sur le ms. Köpr. 1134, f. 29b. — *liste B* : 39 titres : ms. Berlin 15 (Spr. 299), f. 26b.

Corrections au texte de Fluegel : subdiviser en deux le premier titre. Lire : *ṣayhoûr* (et non : *ṣayhoûn*) *qira'at al qor'ân* (et non : *qor'ân...*) *noqṭah* (et non : *yaqżah*), *mawâjîd* (et non : *mawâbîdh*).

(2) *150-b* : *iḥâṭah wa forqân.*

(3) *220-a* : *adab al wizârah.*

(4) *190-a* : *jamm akbar, jamm aṣghar, noûr al aṣl.*

(5) *231-a*, t. III, p. 181 : *ṣayhoûr, dîwân ash'âr wa monâjât.*

(6) *1055-a*, p. 151 : « une cinquantaine d'ouvrages » ; et le *dîwân.*

(7) *1081-a* : *Ṭâ sîn al Azal, Bostân al ma'rifah.*

(8) *1059-a* : « Ḥallâj a dit, à la fin de son livre [intitulé *'ayn al jam'*, précise Jâmî, 209], que « Quiconque ajoute foi à ces paroles miennes, et les goûte, je lui obtiens la paix » (comp. Riw. II, et XX). Harawî

lep (1), Baqlî (2), Monâwî (3) et Ḥâjj Khalîfah (4). C'est en comparant ces indications diverses avec la liste précitée qu'on peut reconstituer le « Corpus Hallagianum » (5) de la primitive mystique musulmane.

Le catalogue de *46* titres, donné par Ibn al Nadîm, soixante-six ans après la mort d'al Ḥallâj, est fort important. Il ne représente ni une liste de livres rares communiquée par un bibliophile ou un bouquiniste, ni la table des matières d'un recueil de *Kolliyât* qu'Ibn al Nadîm aurait lu. C'est un inventaire dressé, sinon par l'auteur lui-même, du moins par un de ses disciples immédiats, et peut-être dès son vivant, selon l'usage islamique courant ; inventaire dont Ibn al Nadîm a eu la bonne fortune de rencontrer un exemplaire, qu'il a recopié (6).

A 1 = B 4. *Ṭâ Sîn al Azal* [*wa'l iltibâs*]. « Les lettres *Ṭ* et *S* de la prééternité [et de l'équivoque] ». Cet opuscule, sur la chute de Satan, forme le chapitre VI de la collection factice des *Ṭawâsîn* (7).

A 2 = B 5. *al Jawhar al akbar wa'l* [*shajarat al*] *Zaytoûnah* [*al*

remarque, en une phrase tronquée par Jâmî (174, l. 6 seq.), « qu'on a menti au sujet d'al Ḥallâj, lui prêtant des sentences incompréhensibles et déraisonnables, et des *livres apocryphes* : ce sont ces faux qui ont servi de prétextes aux inculpations des *motakallimoûn* : dont il était visiblement innocent ».

(1) *363-a, b* : *Ṭawâsîn, nafy al tashbîh.*

(2) *1091-a* : *Ṭawâsîn, Riwâyât, Ḥâ Mîm al Qidam* (qu'il restitue à Wâsitî).

(3) *795-a* : « œuvres de mystique, cabale, magie blanche, alchimie, talismans, enchantements » (*sic* : cfr. *405 a*).

(4) *810-b* : *ṣayhoûr.*

(5) Cfr. le « Corpus Dionysiacum » de la primitive mystique chrétienne.

(6) Cfr. l'inventaire des œuvres de Ghazâlî (Sobkî, IV, 116) ; d'Ibn 'Arabî, compilé par Ibn Sawdakîn.

(7) Certains numéros pourraient être de simples réduplications : ex. : A15 et A38 ; A10 et A19.

mobârakah] *al noûrîyah*. « La suprême essence, et l'[arbre] olivier [bénit] lumineux » (1).

A 3 = B 6 [*al aḥrof al moḥdathah wa'l azalîyah*' *wa'*][*l asmâ'l kollîyah*. « Les lettres contingencées et les prééternelles, et les « noms » universaux » (2).

A 4 = B 7. *al ẓill al mamdoûd* [*wa'l mâ'l maskoûb*]' *wa'l ḥâyat al bâqiyah*. « L'ombre étendue, [l'eau éparse] et la vie perdurable » (3).

A 5 = B 8. *ḥaml al noûr* (4) *wa'l ḥayât wa'l roûḥ*. « La conception (passive) de la lumière, de la vie et de l'esprit ».

A 6 = B 11. *al ṣayhoûr*' [*fî naqḍ al dohoûr* (5)]. « Le cône d'ombre (6) : sur la destruction des durées ». La description qu'en fait Ḥâjj Khalîfah (Taw. p. 142, n. 2) fait penser aux formules du chap. X § 21 des *Ṭawâsîn* (7).

A 7 = B 10. *tafsîr* « *Qol* : *Howa Allah aḥad*... ». « Commentaire du verset : « Dis : c'est *Lui*, Dieu, l'Unique... » — » (Qor. CXII, 1). Titre repris par 'Abd al Karîm Jîlî.

A 8 = B 12. *al abad wa'l ma'boûd*. « La postéternité et le postéternisé ».

A 9 = B 15. *qira' at al Qor'ân wa'l forqân* = *al iḥâṭah wa'l forqân*. « La récitation (= la science exhaustive (8) du Qor'ân et la séparation (entre l'homme et Dieu »), cfr. Qor. II, 181. Maqdisî dit qu'il y était question du mahdî imâmite et en donne un extrait (9).

A 10 = B 16. *Kholq al insân wa'l bayân* (10). « Le caractère de

(1) Titre confondu avec le précédent par Flüegel.

(2) Ici p. 575.

(3) Ici p. 694.

(4) Cfr. ici, p. 479.

(5) La variante « *dayhoûr* » me fait croire que le mot primitif était « *dayjoûr* », mot technique désignant la nuit de destruction de tous les êtres vivants, cette mise en suspens de la création qui doit précéder immédiatement la première trompette du Jugement (*Lisân al 'arab*, V, 363 ; comp. à Shaṭṭanawfî, *bahjah*, 59).

(6) Cfr. Qor. XXII, 21 : *yoṣhar*. C'est le terme technique désignant le cône d'ombre où *s'éclipse* la lune.

(7) Mais l'allusion d'Ibn 'Arabî en fait un exposé de la doctrine du *ṭoûl wa 'arḍ* (ici p. 379 et n. 2).

(8) *iḥâṭah* = *'ilm* (opp. *ma'rifah*) selon Jonayd, Sayyârî, Wâsiṭî (ici p. 545, n. 4).

(9) *Suprà*, p. 151.

(10) Qor. LV, 2-3.

l'homme et l'élocution concluante », cfr. Ghiyâth (ici p. 79) et son « Bayân » où l'an 290/902 était annoncé. Serait-ce les *Riwâyât*, qui contiennent la même date (ici p. 74)?

A 11 = B 17. *Kayd al shaytân wa amr al soltân.* « Le stratagème de Satan et le commandement du souverain ». — Cfr. Ibn abî'l Donyâ (*makâyid al shaytân wa hawâtif* (1) et Fârâbî (*ara' al madînat al fâdilah*, 115), chez qui « kayd » désigne les sources de corruption politico-sociales.

A 12 = B 18. *al osoûl wa'l foroû'.* « Principes du droit et applications pratiques ». Allusion possible à cet ouvrage ap. Hojwîrî (*kashf*, trad. p. 151, l. 16, comp. ms. Paris Supp. pers. 1086, f. 87[a]). Ces deux mots ont un sens spécial chez Tostarî (2).

A 13 = B 19. *sirr al 'âlam [wa'l mab'oûth].* « Le secret de l'univers, et le héraut (divin) ». — C'est vraisemblablement le *fasl fî'l mahabbah* traduit ici p. 602. — Comp. *sirr al 'âlamayn* de Ghazâlî.

A 14 = B 20. *al'adl wa'l tawhîd.* « L'équité et l'unité divines ».

Critique des deux premières « bases » du mo'tazilisme, cfr. ici p.615.

A 15 = B 21. *al siyâsah, al kholafâ, wa'l omarâ.* « La politique, les khalifes et les émirs ». Probablement identique à l'*Adab al wizârah* cité p. 246.

A 16 = B 22. *'ilm al baqâ wa'l fanâ.* « La science de la perséité et de l'anéantissement ». Mise au point de la thèse connue d'Aboû Sa'îd Kharrâz (3). D'où, probablement, le fragment trad. ici p. 521-523 (*tanzîh 'an al na't wa'l wasf*).

A 17 = B 23. *shakhs al żolomât.* « L'individualité (factice) des ombres » (4), c'est-à-dire « des formes matérielles (cfr. ici p. 482, l. 4; 488, l. 4; 485, l. 2). Comp. le mot d'Aboû 'Amr Dimishqî : « *alashkhâs biżolomâtihâ kâ'inah...* » (5).

A 18 = B 24. *Noûr al noûr.* « La Clarté (créatrice) de la lumière ». Extrait ap. Solamî, *tafsîr*, in Qor. XXIV, 35. C'est probablement le *noûr al asl* cité par Bîroûnî, comp. Ghazâlî, *mishkât*, p. 16.

(1) Ms. Caire ; nbr. extr. in Shiblî, *âkâm al morjân.* Cfr. Soyoûtî, *dorar*, 136.

(2) *tafsîr*, p. 69, 125 ; cfr. *suprà*, p. 578.

(3) Ici p. 195.

(4) Cfr. les antithèses de ces deux racines in Qor. XIV, 43, XXI, 97.

(5) Trad. « Les individualités (comme des silhouettes) sont à la taille de leurs ombres, mais les esprits acquièrent la fulgurance de leurs clartés ; celui qui considère les individualités voit son temps s'enténébrer (comme elles), et celui qui contemple les esprits dans leurs clartés (divines) se voit mené (par elles) jusqu'à Celui qui les allume. »

A 19 = *al motajalliyât.* « Les illuminations transfigurantes » = B 25 : *al mobâ'athât* « les communications surnaturelles ». A identifier vraisemblablement aux *Riwâyât* (cfr. *suprà,* A 10).

A 20 = B 26 : *al hayâkil* [*wa'l 'âlam wa'l 'âlim*]. « Les enveloppes matérielles (= sphères d'action des esprits), l'univers et le savant». Cfr. ici, p. 482.

A comp. aux doctrines de Sohrawardî d'Alep (*maqâdir*).

A 21 = B. 27 [*madḥ al Nabî wa'*]*l mathal al a'lâ* (1). « L'éloge du Prophète, et la parabole suprême » (Qor. XVI, 62). Conservé au chap. I des *Tawâsîn.*

A 22 = B 28. [*al*] *gharîb al faṣiḥ.* 1° (avec l'article :) « Le maître original et éloquent » (allusion au surnom d'al Ḥallâj : « Doctor Singularis ») (2) ; 2° (sans l'article) : « particularités (obscures) de l'éloquence ».

A 23 = B 29. *al noqṭah* (3) *wa bad' al khalq.* « Le Point (primordial) et le plan cosmogonique », fragment trad. *suprà,* p. 632-633.

A 24 = B 30. *al qiyâm*[*ah*] *wa'l qiyâmât.* « La Résurrection (générale) et les résurrections (mystiques) ». Les mystiques comparent les étapes de la sanctification de l'âme à la Résurrection (cfr. ici, p. 853).

A 25 = B 14. *al* [*Kibr wa'l*] *'aẓamah.* « La majesté divine et la preuve cosmologique ». Moḥâsibî, sous le même titre, démontre la sagesse divine par l'ordonnance merveilleuse de l'univers. Titre repris par Ibn abî'l Donyâ (ms. Krafft), et Aboû'l Shaykh Ibn Ḥayyân Isfahânî (+ 369/979 : Shiblî, *âkâm al morjân*, 23, 152) : pour le même sujet.

A 26 = B 31. *al ṣalât wa'l ṣalawât.* « La Prière (canonique) et les bénédictions divines ».

A 27 = B 32. [*Khazâ'in al Khayrât*, wa yo'raf bi] *al Alif al maqṭoû' wa'l Alif al ma'loûf.* « Les trésors des grâces » surnommé « L'*A* isolé et l'*A* mis en composition » (4) = le chap. VIII des *Tawâsîn* dont les schémas (§ 4 et § 5) expliquent ces deux formes de l'*A* (comp. aussi Taw. IV, 11 ; IX, 2-3).

A 28 = B 33. *Mawâjîd al 'ârifîn.* « Les intuitions extatiques des sages ». Cfr. ici, p. 529, n. 1. D'où, probablement le fragment trad. ici, p. 523-525 (*raf' al anniyah*). Cfr. sous-titre de Makkî (*qoût* I, 84 ; II, 23).

(1) Qor. XXX, 26.
(2) Taw. VI, 20.
(3) Corr. du ms. Shahîd 'Alî Pâshâ 1934.
(4) C'est-à-dire *hamzah* isolé, ou placé sur un *alif* (Ibn Mâlik, *Alfîyah*, éd. Goguyer, 295[b], 261[a]).

A 29 = B 34. [*Khalq khalâ'iq al Qor'ân wa'*] *li'tibâr*. « L'appropriation de la Parole divine aux créatures sous des formes modalisées, et le rôle de la pensée discursive » (1). Cfr. ici p. 600 (théories de Nažžâm et d'Ibn Karrâm) ; et A 21. Il y en a peut-être un fragment ap. Taw. V, 31-39.

A 30 = B 35. *al ṣidq wa'l ikhlâṣ*. « La sincérité et la pure énonciation que Dieu est un ». Cfr. sur la *shahâdah*, Akhb. 44, 48 (2) ; ici p. 787.

A 31 = B 36. *al amthâl* [*wa'l abwâb*]. « Les paraboles et les portes (d'enceintes) ».

A identifier aux chapitres IV, V (§ 1-7) des *Ṭawâsîn*.

A 32 = B 37. *al yaqîn*. « La certitude ». Cfr. ici, p. 324 ; et fragm. ap. Solamî, *tafsîr*, in Qor. II, 5 (3). Titre d'Ibn abî'l Donyâ (ms. Köpr. ; Damas, Zah.).

A 33 (mq. B). *al tawḥîd*. « La formule d'unité divine ». C'est peut-être la *risâlah fî'al tawḥîd* (*1261*) analysée ici p. 782.

A 34 (mq. B). *al najm idhâ hawä*. « Par l'Etoile, quand elle se couche ! » (Qor. LIII, 1) (4). Etude de l'extase moḥammédienne du *Qâb qawsayn* = chap. V, § 8-39 des *Ṭawâsîn*.

A 35. *al dhâriyâti dharwã*. = B 38. *nothârat al ma'rifah*. « Celles qui éparpillent » (Qor. LI, 1 ; symbole selon Qoshayrî, *tafsîr, in loco*, de la « brise de l'approche divine ») = « Miettes de la Sagesse ». C'est le *Bostân al ma'rifah* = opuscule XI de la collection des *Ṭawâsîn* = Le Verger de la Sagesse.

A 36 = B 39. *inna' lladhî anzala* (5) *'alayka'l Qor'ân*... « Certes, Celui qui t'a (séparé de Sa contemplation et t'a) imposé la prédication du Qor'ân, va te ramener vers Lui, pour que tu Le rencontres » (Qor. XXVIII, 85). Ḥallâj commente : « Certes Celui qui t'a séparé de Lui, en t'investissant (*ad extra*) d'un message pour ses créatures, va te ramener (*ab intra*) devant l'idée de l'union mystique, en te dérobant à leurs regards et à tes entretiens avec eux relatifs à ce message et à ce qu'ils en saisissent, en te plaçant spécialement en un lieu très près de Lui, et en te douant d'un mode d'expression très épuré ». Il s'agit de

(1) Opp. à *Kalâm nafsî*.

(2) et Sol. in Qor. XXXIX, 32-34 ; XLVI, 15.

(3) Cfr. 'Aṭṭâr, *tadhk.*, II, 140.

(4) « Symbole de l'extase, quand elle aborde le cœur » (Baqlî, *tafs.* s. v.).

(5) Sic : pour *faraḍa* (cfr. *suprà*, p. 244).

l'Ascension nocturne (1) et du *qâb qawsayn* (2), ce qui identifierait l'opuscule avec le chap. II des *Ṭawâsîn*.

A 37 (mq. B). *al dorrah.* « La Perle ». « Dédié à Naṣr al Qoshoûrî » (3). Sur la « perle », voir *Riwâyât*, XXII.

A 38 (mq. B). *al siyâsah.* « La politique ». « Dédié à Ḥosayn ibn Ḥamdân » walî de Qomm, puis de Diyâr Rabî'ah (4). Cfr. *suprà*, A 15.

A 39 = B 9. *Howa howa.* « L'investiture divine, à un sujet humain, de la prédication légitime de la phrase » (le droit de parler à la première personne n'appartenant qu'à Dieu). Comp. ap. *Ṭawâsîn*, index ; Solamî, in Qor. CXII, 1 ; et Baqlî, *shath.* f. 171ᵃ seq. Cfr. ici, A 10 et A 29.

A 40 = (mq. B). *Kayf kân wa kayf yakoûn.* « Comment Dieu a toujours été, et comment Il sera toujours ». Affirmation positive de Ses attributs immuables. Cfr. *Ṭawâsîn*, IX, § 12 à X, § 20 ; et ici, p. 641.

A 41 = B 1. *al wojoûd al awwal.* « Le premier mode d'exister ». Les choses reçoivent d'abord de Dieu une modalité idéale de possibles = la qualification préalable de leurs essences. Cfr. ici, p. 561.

A 43 = B 2. *al wojoûd al thânî.* « Le second mode d'exister ». Les choses reçoivent ensuite de Dieu existentialisation, *hic et nunc*, par le *fiat*. Cfr. aussi *Khalq awwal* et *Khalq thânî* (Malaṭî, 41), des Qarmaṭes et des Druzes, paraphrasant Qor. I, 14 pour y voir : la vie présente, et la résurrection) (5).

Il se peut que Ḥallâj ait aussi en vue cette exégèse (cfr. A 24). Comp. les deux titres donnés par Bîroûnî (ici p. 815, n. 4).

A 42 = B 13. *al Kibrît al aḥmar.* « Le soufre rouge ». Ce titre d'apparence alchimique vise les saints mystiques, selon Makkî (*qoût*, I, 109). Sha'râwî a repris ce titre (*741-b*)

A 43 = (mq. B). *Kitâb al Sâmarrî wa jawâboho.* « Lettre de Sâmarrî ; avec sa réponse ». Cfr. ici, p. 255 (lettres figurant au dossier du procès).

(1) Wâsitî glose « *ilä mi'âd* » par « ilä laylat al masrä » (Baqlî, t. II, p. 133).

(2) Le sâlimiyen Ibn Barrajân, en son *tafsîr* (s. v.), explique à peu près de même le verset : Dieu qui t'a séparé, dans Son absolue prééternité,... va te ramener... en te confiant la mission de prophète ». Cfr. comm. de Farghânî (*montahä*, I, 84) et de Sowaydî (*Kashf*, 122 : sens moniste).

(3) Ici p. 213, 235, 237, 239, 250, 315, 361.

(4) Ici p. 118. Ibn Ḥamdân ayant été emprisonné en 303/915 (il mourut en 306/918), cet opuscule serait antérieur à 303/915.

(5) Cfr. Qor. LIII, 48.

A 44 = B 3. *Lâ Kayfa* = *Nafy al tashbîh*. « L'Incomparable » = « L'incomparabilité de l'essence divine ». Conservé (peut-être en entier) = l'*'aqîdah* publiée par Kalâbâdhî (trad. ici, p. 636).

A 45 = (mq. B). *al Kayfîyah wa'l ḥaqîqah*. « L'analogie et le sens propre ». Sur cette question, cfr. ici, p. 565, 576.

A 46 (mq. B). *al Kayfîyah wa'l* (1) *majâz*. « L'analogie et le sens figuré ». Sur cette question, cfr. ici, p. 588, 566. Même titre ap. Ash'arî, *bânah*, § 1 (ms. Köpr. 856). Cfr. Ibn Khaldoûn, trad. Slane, III, 320-321 (2).

II

Histoire des textes conservés.

a) *Les sentences détachées.*

Plus de trois cent cinquante citations isolées des œuvres d'al Ḥallâj sont entrées dans le répertoire des sentences classiques de la mystique musulmane au cours du IVe/IXe siècle. Nous avons donné plus haut les noms de leurs *râwîs* ou transmetteurs, jusqu'à Solamî et Qoshayrî, qui les ont définitivement fixées par écrit.

Ces *logia* ont une valeur exceptionnelle ; en tant qu'*encastrées* dans d'autres textes, elles se trouvaient désormais échapper aux retouches éventuelles qui menacent les textes de longue haleine. C'est sur elles que nous avons basé notre

(1) Ms. Köpr. 1134 (le ms. Paris 4458, et l'édition Flüegel portent, par erreur : *bi'l*).

(2) Ces deux derniers titres, qui discernent l'*analogie* (méthode syllogistique : cfr. ici, p. 578) à la fois du *sens propre* (visé par les dialecticiens) et du *sens figuré* (visé par les poètes : inverse de la parabole), montrent qu'al Ḥallâj avait pris parti contre les mo'tazilites, en admettant des *synonymes* (ici p. 576) : *majâz*, c'est le sens figuré, humain et passager, l'aspect temporel des choses, celui qui nous importe vis-à-vis des hommes ; *ḥaqîqah*, c'est leur sens propre, divin et définitif, l'aspect prééternel des choses, celui qui nous importe vis-à-vis de Dieu (ici p. 570).

reconstitution de la terminologie technique d'al Ḥallâj, de préférence aux *Ṭawâsîn*. On trouvera dans notre *Essai* de plus amples détails. Voici simplement la liste des auteurs ayant recueilli ces *logia* avec indication du nombre des citations nouvelles chez chacun :

Kalâbâdhî (*ta'arrof*) (1) : 43 — Sarrâj (*loma'*) : 3.

Solamî (*ṭabaqât*, 18 ; *ḥaqa'iq*, 195 (2) ; *jawâmi'*, 7 ; *ghalaṭat*, 1 =) : 221 —

Kharkoûshî : 2 — Qoshayrî (*risâlah*) : 8 — Hojwîrî : 1 — Ibn Yazdânyâr : 2 — Harawî (*ṭabaqât*) : 1 — Ibn Khamîs : 2 (dérivant d'Ibn Jahḍam).

Kirmânî (*ḥikâyah*) : 7 — Baqlî (*tafsîr*, 32 ; *shaṭḥiyât*, 26) : 58 (dérivant vraisemblablement d'œuvres perdues de Solamî) — 'Aṭṭâr (*tadhkirah*) : 12 — Fânî : 1 — Ibn 'Aqîlah : 1 — Total : 362.

b) *Les Riwâyât.*

L'histoire littéraire de ces vingt-sept « traditions » est malaisée à établir (3). Leur authenticité dont j'avais d'abord douté, — car la doctrine hallagienne qu'elles nous présentent est encore très rudimentaire, et sa terminologie appropriée à un auditoire populaire (4), — ressort du fait qu'elles sont exactement du même style que les deux fragments in-

(1) Indiqué par une périphrase (voir *infrà*, p. 10*).

(2) Cité sous le simple prénom « al Ḥosayn », comme l'observe Ibn al Jawzî (*nâmoûs*, XI) ; ce qui amène Qoûndoûzî (*yanâbî 'al mowaddah*, 1302, p. 400) à en attribuer une à al Ḥosayn, le fils d''Alî.

(3) C'est, en somme, un recueil d'*aḥâdîth qodsîyah* (cfr. les XL placés par Nabhânî en tête de son *jâmi' al thanâ*, p. 11 seq.), où il n'y a d'insolite que les préambules.

(4) Comp. Riw. IV, avec Taw. p. 191 ; XIII et XXV (*shahâdah*) avec ici p. 787 ; XVII (*Moḥammad*) avec sa distinction ultérieure entre prophètes et saints ; XXIII (*dorrah*) avec ici p. 639; XXVII (les trois cent soixante œillades) avec ici p. 663 (*Madad al Roûḥ*).

criminés au procès de 301/913 : leur *isnâd* correspond à l'invocation du « Maître de la clarté scintillante », citée par Ibn abî Ṭâhir et Ṣoûlî ; et leur texte proprement dit de *ḥadîth qodsî*, faisant parler Dieu à la première personne, correspond à l'autre fragment conservé par Ṣoûlî : « Je suis Celui qui a noyé le peuple de Noé, — Celui qui a détruit 'Âd et Thamoûd » (1).

Elles ne sont citées nulle part avant Ibn al Dâ'î, qui traduit et critique le *ḥadîth qodsî* de la XXIIe. Baqlî les publie, comme les *Ṭawâsîn*, en traduction persane, mot à mot, avec un copieux commentaire qui paraît condenser divers commentaires antérieurs : « il y fallait, dit-il, un commentaire, pour parer aux attaques des adversaires ; car, seul parmi les *shaykh,* al Ḥallâj s'est servi d'*isnâd* extatiques » (2).

L'une d'elles est datée, au plus tard, de l'an 290/902 ; elles représentent donc la toute première période de l'activité littéraire d'al Ḥallâj : entre 282/894 et 295/907 ; ce sont des exhortations populaires à une vie intérieure fervente, de piété et de renoncement.

c) *Le dîwân : des « poèmes et oraisons extatiques ».*

Une des caractéristiques du style d'al Ḥallâj (3), c'est l'association intime de la prose rimée et de la poésie ; la première formant introduction explicative, préparant au récitatif passionnel qui est en vers. Cela est particulièrement net dans la série de ses *discours publics*, oraisons sous forme de

(1) Cfr. aussi la fin du *Kitâb 'ayn al jam'* (trad. ici, p. 815) ; ici p. 231 ; Qor. LV, 78 ; XXV, 1, 11, 62.

(2) Ces *isnâd* rappellent les serments des plus anciennes sourates coraniques. Quant aux *ḥadîth,* ils répondent exactement à la conception que Moḥâsibî et Tirmidhî (*Khâtam,* quest. 9, 54, 57, 66, 71, 146) se font des saints *moḥaddithoûn.* Cfr. ici, p. 57-58.

(3) Etudiée *infrà.*

khoṭbah, recueillies pendant sa dernière prédication publique, à Bagdad, de 295/907 à 297/909 (1).

Elles ont été réunies de bonne heure en un recueil indépendant, avec ses autres compositions poétiques ; probablement par Fâris Dînawarî (2) : c'est le *dîwân ash'âr wa monâjât*, dont les copies étaient fort rares. Qoshayrî, à propos d'un curieux phénomène de télépathie, en cite (3) une qui figurait « en un petit volume carré, relié en rouge », dans la bibliothèque de Solamî, à Nîshâpoûr, *sikkat al Noûnd* (4). Un autre exemplaire, grâce à un second cas de télépathie, est remis en cadeau à Hojwîrî par Bakr-ibn al 'Alâ (5), de Ramleh, en Palestine. Après cela, il n'en est plus fait mention : les poèmes se trouvant édités de préférence dans le cadre romanesque des « Visites » de Shiblî et Ibn Khafîf. Le manuscrit Köpr. 1620 réfère peut-être à ce *dîwân* primitif ; mais les extraits d'al Hamadhânî réfèrent plutôt à un recueil de seconde main.

Quant à la seconde partie du recueil, les oraisons (*monâjât*), elles peuvent avoir servi de base au curieux opuscule qu'Ibn 'Aqîl, le grand jurisconsulte hanbalite, dut désavouer en 465/1072 (6) ; si c'est, comme nous le supposons, cet opuscule, qui, réédité par Ibn al Qaṣṣâṣ, Ibn al Ghazzâl et Ibn al Sâ'î, en des recensions maintenant perdues, — a été la source des « oraisons » qui nous sont parvenues en quatre manuscrits (7), sous la forme des *Akhbâr al Ḥallâj* ano-

(1) Trad. ici, pp. 123-126.
(2) Il cite des sentences (Kal. 10), qu'il commente au moyen de vers (cfr. Sol. in Qor. XXXIII, 72) ; il cite des vers (ap. Harawî).
(3) Qosh. III, 181.
(4) Sam'ânî, s. v.
(5) Et non *Zakî*.
(6) Ici p. 366-367.
(7) Londres 888 ; Solaymaniyah 1028 ; Ṭâhir Jazâ'irî ; Berlin 3492.

nymes que nous avons éditées (1). Il se peut même que le ms. C, qui donne, à la suite des « oraisons », quelques poèmes isolés, soit basé sur le premier *dîwân* (2).

L'état de ces manuscrits, assez récents, atteste, en tout cas, que le texte primitif du *dîwân* ne serait parvenu jusqu'à leurs copistes qu'à travers un très grand nombre de copies intermédiaires, avec de curieuses retouches intentionnelles (3) remontant peut-être à Ibn 'Aqîl (4).

Les « oraisons » ont été consultées et citées par Solamî, Baqlî, 'Izz Maqdisî, Râshid al Dîn, Farghânî, Maybodhî, Amîr Dâmâd, Bahâ 'Amilî et Monâwî.

Nous avons pu réunir, comme poèmes (5) : dix *qaṣîdah* (de plus de sept vers), soixante-dix-sept *moqâṭa'ah* (de trois à sept vers) et six *yatîmah* (vers isolés), soit environ trois cent soixante vers authentiques. Nous avons en outre sous son nom plus de six *qaṣîdah*, douze *moqâṭa'ah* et trois *yatîmah* apocryphes.

Oraisons et poèmes, qui représentent la seconde phase de l'activité littéraire d'al Ḥallâj, après 295/907, — valent surtout pour l'étude psychologique d'un cas individuel : type de l'ascète se disant parvenu à l'union mystique ; et s'efforçant d'exprimer les modalités de sa réalisation ; par certains accents, où l'élan d'amour divin, ardent et humble, éclate (6).

d) *Les longs fragments dogmatiques et le recueil factice des Ṭawâsîn.*

Il nous reste enfin d'al Ḥallâj une série de longs frag-

(1) *Quatre Textes*, IV.

(2) Au contraire l'anthologie poétique du ms. A est fondée sur le cadre légendaire des « Visites ».

(3) Ici p. 298 et p. 810.

(4) Ici p. 482, n. 4.

(5) Edition préparée..

(6) *QT.* p. 27-29.

ments, exposés dogmatiques, amples développements de sa pensée, qui nous ont permis de comprendre et d'exposer sa méthode.

Quatre d'entre eux nous sont parvenus isolés : deux *'aqîdah*, le *faṣl fi'l maḥabbah*, l'exposé du *tanzîh 'an al na't wa'l waṣf*, et une *risâlah fi'l tawḥîd* sans importance.

Les autres ont été réunis, postérieurement à l'époque de la rédaction du catalogue recopié par Ibn al Nadîm, sous forme d'une collection factice, intitulée « *Kitâb al Ṭawâsîn* » (1). Ce titre au pluriel, inspiré du titre *Ṭâ sîn al Azal* (opuscule n° *1*), apparaît pour la première fois au VIe/XIIe siècle chez Sohrawardî Maqtoûl (2). Il réfère à une collection raisonnée et graduée d'au moins (3) onze opuscules distincts : le dernier, *Bostân al ma'rifah* (opuscule n° *35*), copié isolément dans le ms. Solaymaniyah 1028, manquait dans le ms. dont Baqlî (4) s'est servi. Au milieu de la collection (5), on repère aisément, grâce à son titre et à son sujet, le début du *Ṭâ sîn al Azal*.

En dehors de ces points de repère, la subdivision de cette collection est malaisée à établir ; les rapprochements que certains passages suggèrent avec certains titres d'opuscules perdus sont insuffisants. Les clausules du ms. de Londres *qâla* (I, 1), *hadhâ kalâmoho* (III, 7), *qâla* (V, 24, 31 (6) ; VI, 20 ; XI, 1 ne prouvent généralement que l'insistance du

(1) « *wa'l Yawâsîn* », ajoute Ṣadr Shîrâzî (*asfâr*, 454a), je ne sais sur quelle autorité.

(2) *Kalimat al taṣawwof*. — Ibn al Dâ'î l'ignore.

(3) Le ms. Londres 888 ignore les chap. IX-X.

(4) Il n'en a connu que la première phrase, qu'il commente comme une sentence détachée.

(5) Chap. VI de notre édition. Baqlî ignore les §§ 26-29 de ce chapitre.

(6) En VI, 1, sous le titre.

disciple qui édite le texte, à marquer, aux endroits importants, qu'il écrit sous la dictée expresse du maître.

J'avais, pour établir l'édition de 1913, recouru aux coupures pratiquées dans le texte par le commentaire de Baqlî, qui avait discerné au moins dix *Ṭâ sîn* distincts, auxquels il avait donné des noms de son choix que j'avais fait correspondre aux chapitres I-X des *Ṭawâsîn*. Un examen plus approfondi m'a fait discerner l'erreur de Baqlî, qui a cru pouvoir désigner, sous ce nom de « *Ṭâ sîn* », douze mystères principaux, thèmes symboliques distincts, successivement envisagés par al Ḥallâj, sous forme d'allégories verbales : *sirâj*, *fahm*, *ṣafâ*, *dâ'irah*, *noqṭah*, *azal*, *mashî'ah*, *tawḥîd*, *tanzîh*, *nafy al 'ilal*, *nafy wa ithbât* (1) résumés en schémas géométriques ou algébriques (IV, 1 ; V, 11 ; VII, 1 ; VIII, 5 ; IX, 1 ; X, 1, 16, 21).

Mais ce mode de sectionnement du texte est une surcharge artificielle, qu'il soit ou non dû à Baqlî lui-même. Si le chapitre I peut être considéré comme une péricope indépendante (2), II (3) et III (4) ne forment pas clairement des touts isolés ; IV (5) débute de façon abrupte, et paraît se terminer par V, 1-7 (6). V est très complexe, et si le § 8 paraît être un vrai recommencement, indépendant de ce qui précède, — § 13 ne marque guère qu'une reprise de la pensée, de même que § 31 : cependant § 33 contiendrait une sorte de

(1) Baqlî subdivise en trois le chapitre X (X, 1-15, 16-20, 21-24).

(2) A identifier avec le *madḥ al nabî* (op. n° 21) : peut-être identique lui-même au *Ḥâ Mîm al Qidam* de Wâsiṭî (cfr. I, § 6, 15).

(3) A rapprocher du *inna'lladhî anzala...* (op. n° 36).

(4) Fait songer au *jawhar akbar wa shajarah* (op. n° 2). Le mot *mafâzah* est commun à III, 3 et IV, 1.

(5) Serait *amthâl wa abwâb* (op. n° 31) ; comparable aux *dawa'ir wa noqaṭ* druzes.

(6) Cependant les paraboles des oiseaux (IV, 5 ; V, 8, 21, 33) le relient avec V.

citation du § 23, si le texte de Londres est à reclasser suivant l'édition de Baqlî (1).

Le chapitre VI contient, à la suite du *Ṭâ sîn al Azal* proprement dit (§ 1-13), deux morceaux parallèles (§ 14-17, § 18-36) (2), probablement indépendants (3) ; le chapitre VII n'étant apparemment que la suite du second. VIII (4) et IX sont peut-être indépendants ; mais IX, 13-14 se relie étroitement à X, dont l'homogénéité reste incertaine (5).

Malgré la contexture factice de cet ensemble d'opuscules, — les soudures sont si peu apparentes, et l'ensemble donne une impression de gradation si indéniable, que la main qui l'a construit se décèle comme la main respectueuse et discrète d'un disciple convaincu.

Tous ces fragments semblent avoir été dictés entièrement par al Ḥallâj lui-même, au premier éditeur autorisé (6) de ses œuvres, Aboû 'Omârah Hâshimî, *alias* Aboû Bakr Rabî'î, *alias* Wâsiṭî. C'est à lui qu'on peut attribuer le passage interpolé VI, § 20-25, expression d'une théorie « satanique » de la mystique d'al Ḥallâj, qui sera examinée plus loin.

Mais il se peut que l'arrangement même du recueil, en son état actuel, remonte un peu moins haut ; c'est une sélection, elle exclut certains textes risqués favorisant l'exégèse de Fâris (7) ; elle peut donc n'avoir été faite qu'au v/xi[e] siè-

(1) Ce qui n'est pas sûr. L'ensemble du V correspond au *Najm idhâ hawä* (op. n° 34).

(2) Où, brochant sur le tout, un éditeur a interpolé le fameux entretien avec Satan et Pharaon (§ 20-25).

(3) Cfr. le fragment publié ap. Taw. p. XI ; comp. *Kayd* (op. n° 11).

(4) Cfr. *Khazâ'in al Khayrât* (op. n° 27).

(5) A rapprocher de *ṣayhoûr* (op. n° 6).

(6) Ici p. 251.

(7) *faṣl fî'l maḥabbah* ; théories du *Roûḥ*, *shâhid*, *ṭoûl wa 'ard*, *ro'yah Moûsä.*

cle (1), par l'école modérée d'Aboû Ja'far Ṣaydalânî, qui renia les commentaires de Fâris.

Les longs fragments, et en particulier les *Ṭawâsîn*, datent de la dernière période de la vie d'al Ḥallâj ; l'allusion du chapitre V, § 2 peut indiquer qu'il avait déjà été l'objet d'une *fatwä* le dénonçant comme *zindîq*, ce qui en placerait la composition après 296/908 : plus exactement, pendant ses années de détention ; ainsi, en 309/922, nous voyons al Ḥallâj, avant d'être mis au secret, confier à Ibn 'Aṭâ ses derniers manuscrits (2).

Le vocabulaire très nuancé et la méthode d'exposition très savante de ces opuscules construisent toute une apologétique : ils empruntent à la fois au vocabulaire initiatique des gnostiques shî'ites, et au lexique rationaliste des philosophes hellénisants, les armes voulues pour les vaincre ; et ils défendent l'orthodoxie sunnite, conformément à la tradition mystique instaurée par Ḥasan Baṣrî et Moḥâsibî ; en se tenant à égale distance du littéralisme des *Ḥashwiyah* et de l'idéologie des *Mo'tazilites*.

III

Traduction des « Ṭawâsîn ».

a) *Chapitre Ier.*

1. *Note sur la « clarté mohammédienne ».*

Le fait de la révélation coranique, le don de prophétie dotant Moḥammad du dépôt de la Parole divine, pouvait être envisagé, et rattaché dogmatiquement, au plan de prédestination prééternel, de diverses manières :

(1) Il semble bien qu'elle n'existait pas encore au temps d'Hojwîrî (*Kashf*, p. 151, l. 16).

(2) Ici p. 272, n. 6.

CORRECTIONS AU TEXTE DU

KITÂB AL TAWÂSÎN

(à ajouter aux corrections énumérées pp 219, 221 de l'éd.)

	AU LIEU DE	LIRE
12 A 18	مُقَوَّل	مَقُول
13 A 8-9	الأنام والاحترام	الإِنَام و الاختِرام
14 A 5	لأَنَّه	كأَنَّه
16 B 9	[د]كرد	بِكُرِد
17 B 1	است est à supprimer	
18 A 5	تَوَقَّ	تُوَقَ
18 B n 2	مبر	صَبّ مبر
19 A 6	خبر	حبّر[عن السواد]
21 A supprimer	والسبب . و الصفاء	
21 E : supprimer	و صفاء (cf. 2 E 8).	
22 A 12 corriger	فما له اهل ولا سهل	
23 A 4	رضى	var. ربح
23 A 5	يكون المتعدي	يكون [يرضى] المقصد
24 A 4	ما لحقيقة	بالحقيقة
24 A 6	شهد	شُهِدتُ
24 A 7, lire	هذاك سرّي و ذا	
27 A 8	var.	معنتها [لخليقتها]
29 A 6	يراني	يرى
31 A 17	مات	فات
31 B 18	قبله	قلبه
33 A 11	mettre « و ما غوى »	
34 A 14	lire ثم حَاجَرَ كحاجِزٍ لا كعاجِزٍ [ou bien ثم حاجر كعاجر لا كعاجز ; ʿâjir et ḥâjiz sont synonymes]	
35 A 7-8	mettre « ادى » « امر »	

	AU LIEU DE	LIRE
37 A 1	صنعة	صيغة
37 A 10	الدقائق	الرقائق
37 A 18 lire	مَن [هو افضل الثناء]	
38 A 4	جَعَلْنا .	جَعَلَنَا
38 A 9-10 lire	واهل الاهل (35) والاهلُ مَن	
43 A 6	لا غدر	لا ضير
52 A 3-4 lire	من اسمه «عزازيل» فغيّر العين	
54 A 15	. مطهمه	فلهمه
54 B 15-16	comp commentaire p 97, l 10-11: "ه" و "ها" تطهمس ترس و اعزاريود ومكر وخداع	
59 A 2	ملكٌ	وَلِيٌّ
60 A 4 lire	الا بِهِ وانزغه لا فِيَ لازمه	
60 A 7	ضمائره لأيّ	صائر لا في
61 A 8	الخَلْفِ	للحُبِّ
64 B 18 ponctuer	ذات واحدة حقٌّ	
68 B 4 ponctuer.	مصمحل شوذ	
73 B 12-13	خوف فاني	حوفاني
75 A 7-8 lire	دائرة العد (20) والمنفوف من	
76 A 12	وارمقها رامد + وارمها زافد	
76 A 13	بارمها	نار كها
77 A 1	لاحد	لاكد

PLANCHE XXIV. — Corrections au texte publié du kitâb al Ṭawâsîn (pp. 830-831).

A. Soit, comme le firent les premiers *Sunnites*, par le Qor'ân seul; à l'exclusion de Moḥammad, simple créature accidentellement mise à contribution (1) : que ce Qor'ân fût un attribut créé de Dieu (*mo'tazilites*), ou qu'il fût un attribut incréé (*préash'arites*).

B. Soit, comme le firent les premiers Imâmites, par Moḥammad seul; à l'exclusion du Qor'ân, simple intuition personnelle de la Parole divine, qui lui revenait de droit (*noboûwah bi istiḥqâq*) (2): que Moḥammad (3) fût, après 'Alî, la seconde émanation divine (*Isḥâqîyah*, *Noseïris*), ou qu'il fût la première, la raison universelle (4) (*Qarmaṭes*, *Druzes*).

C. Certains sunnites pieux, méditant davantage, entrevirent que cet élément prééternel était une *relation*, posée, dès l'origine, par Dieu, entre la personne de Moḥammad et le texte coranique, — comme entre une lampe et sa lumière : quand cette lampe, placée sous verre (5), posée en un enfeu qui l'abrite, s'allume spontanément (sans contact d'un feu humain) grâce à son huile (6) qui provient d'un olivier (7) bénit (Qor. XXIV, 35) (8). *1°* Rectifiant l'interprétation imâ-

(1) *ḥadîth* : « un verset du livre de Dieu vaut mieux que Moḥammad et sa famille » (Sakhawî, *tamyîz*, s. v. *âyah*). — Moḥammad n'était ni circoncis, ni monothéiste *de naissance* (Ash'arites, contre Ḥanbalites).

(2) Ibn al Dâ'î, 423.

(3) Imparfait messager. Cfr. ici, p. 508-509. Voir le grand fragment Noseïri sur Moḥammad (ms. Paris 1450, f. 54a-b).

(4) *'aql, moṭâ'*.

(5) Le verre de la lampe, c'est le cœur de Moḥammad (Kharrâz) : partant, de tout croyant, déclare Ḥasan Baṣrî (Sol. *tafs.*, s. v.) ; la lumière, c'est celle du Qor'ân, dit Thawrî (id., *id.*).

(6) Cfr. l'huile de miséricorde des Séthiens.

(7) Abraham.

(8) Clermont-Ganneau (*RHR*, 1920) compare avec Zacharie IV, 1-4, 11-12 (cfr. Apoc. XI, 3-4 ; qu'on peut rapprocher de Marc IX, 3).

mite de ce verset, Fayyâḍ et Tirmidhî (1), encore imbus de la supériorité de l'essence de Moḥammad (sur l'essence du Qor'ân), l'appelèrent « raison suprême », *'aql akbar* : Intellect Actif autonome, émanation divine d'où toutes les raisons humaines individuelles (*fiṭrah*) sont issues par scissiparité ; cet Intellect conçoit, de lui-même, la révélation coranique du monothéisme. Cette thèse semi-qarmaṭe, réduisant l'inspiration de l'Esprit (*roûḥ*) au mécanisme fatal d'une impression de l'Intellect actif (*'aql*) imprégnant les âmes passives des prédestinés, sera reprise par Ibn Masarrah, Ibn Qasyî et Ibn 'Arabî (2) ; elle est très proche, aussi, des « espèces impresses » selon Ibn Sînâ et Ibn Roshd.

2° Rectifiant un peu plus (suivant Thawrî), Tostarî dénomme l'essence de Moḥammad *'amoûd al noûr* (= colonne de clarté) (3) : cette masse subtile de *foi* émanée de Dieu même, qui s'est prosternée devant Lui un million d'années avant (4) le Covenant adamique, et qui a été disséminée en parcelles de certitude incréée (*yaqîn*) dans un certain nombre de cœurs, ceux des élus intimes (5) ; germes de certitude qui « illuminent » leur lecture du Qor'ân. Conséquence : Moḥammad « connaissait » l'essence du Qor'ân avant la première visite de l'ange (6).

3° Rétablissant la primauté du Qor'ân (sur Moḥammad), les *Ḥanbalites*, d'accord avec de vieux *ḥadîth*, admettent que

(1) *nawâdir al oṣoûl* (ap. Nabhânî, *jawâhir al biḥâr*, I, 62).

(2) Cfr. Ibn al Fâriḍ, *tâ'iyah*, v. 639.

(3) *tafsîr*, 62, 146 ; cfr. manichéens (Alfaric, *Ecritures*, II, 50).

(4) « L'autre fois » de Qor. LIII, 13 (Jonayd, *dawâ*). Cfr. Noseïris (Dussaud, *l. c.*, 102). D'où, selon Tostarî, création de deux sortes d'hommes : adamiques et moḥammédiens.

(5) Cfr. Obayy (ap. Makkî, *qoût*, I, 118).

(6) Proposition condamnée des Sâlimiyah (nº XIII d'Ibn al Farrâ = nº IX de Kîlânî).

Dieu forma, au début, une *parcelle lumineuse* (1), destinée au seul cœur de Moḥammad, sceau matériel d'une vocation le vouant à la purification du cœur, placée par Dieu dans le corps d'Adam, véhiculée de mâle en mâle (*traducianisme*) par l'hérédité jusqu'à Moḥammad (2). Mais c'est la venue du Qor'ân en son cœur (3) qui a réalisé sa vocation de prophète, par une action surnaturelle.

4° Ḥallâj développe ce dernier point, avec les ressources du vocabulaire noseïri, déjà exploité par Tostarî et Tirmidhî ; il définit l'élément *prééternel* (*noûr* = clarté) à envisager en Moḥammad comme étant son *rang* de prophète, sa causalité, le *mîm*, son « nom » ; la « clarté mohammédienne » est un cas particulier du *takhmîr* (4), de la « fermentation » (5) des essences spirituelles individuelles (des Prophètes) sous l'action de modalisations particulières de la Lumière Increéée du Mystère (*Noûr al Ghayb*), dite « lumière fermentante » (*Noûr Mokhammir*) (6), investissant ainsi telle individualité humaine du « je » de la mission prophétique (7). Le cas de Moḥammad est le plus simple de tous (donc le plus anciennement envisagé par Dieu) ; son *mîm*, son « nom » illustre, « vêtement de Réalité », le voue irrévocablement à une dénudation intellectuelle intense, réduisant son « moi »

(1) Le *sirâj* (Bisṭâmî). Cfr. théorie de l'Incarnation chrétienne proposée (et réfutée) par Ibn al Torjomân (*toḥfah*, 41), et qui fut celle des Abyssins partisans de l'*onction* (*Eonosṭatéouos*) aux XVIIe-XVIIIe siècles.
(2) Cfr. Yaḥya Ṣarṣarî ap. Nabhânî, *madâ'iḥ*, II, 20 (contra : Taw. II, 11). Qoshayrî, généralisant pour toutes les âmes des croyants, n'excepte du traducianisme que deux âmes, celles d'Adam et de Jésus.
(3) *ḥoloûl*, expression qu'Ibn Ḥanbal essaie d'éviter (employée par Moḥâsibî), selon Ibn Taymiyah, *jawâb ṣaḥîḥ*, II, 176.
(4) *takhmîr al arwâḥ bi'l anwâr*.
(5) In Sol. tafs. de Qor. XIX, 13.
(6) Riw. XIII (= *Roûḥ*).
(7) Ibn 'Arabî, *shajarah*, 6-7.

(*nafs*) à un état de pure heccéité (*annî*), investie, seule parmi les hommes, du droit de prédication logique (*da'wä*) de l'identité de la transcendante Unité divine : personnalisation purement externe d'une énonciation généralisatrice de l'omnipotence divine, héraut de la première science adamique (1), un « *howa howa* », « un lui, lui ! » Ḥallâj, célébrant cette investiture glorieuse, dénomination incomparable, prééternellement énoncée par l'Esprit divin, — distingue explicitement ce *takhmîr* prééternel, du *talbîṣ* postéternel, de la sanctification *ab intrâ* à laquelle le *takhmîr* ne voue pas obligatoirement. Cette sanctification nécessite, pour se réaliser, de la part de ce « lui », comme de tout « moi », une harmonisation volontaire, une adéquation croissante, par le dedans, de son intention (*himmah*) à toute l'étendue des exigences de son rang (*manṣab*) (2) ; une conformation de sa finalité (3) à sa causalité ; une vérification (*taḥqîq*) à recommencer constamment, pour goûter et garder le sens intérieur de l'inspiration divine ; dont toute carrière humaine, et surtout toute mission publique, n'est que le signe, irrévocablement posé, comme l'invite de la grâce.

Ce qu'al Ḥallâj examine de Moḥammad, en ce chapitre Ier, c'est sa causalité externe, non sa finalité interne, qui reste

(1) Un pur intellect possible (non pas l'Intellect Actif), une pure mémoire. Comp. le texte d'al Ḥallâj cité ap. Taw. p. 160. Et rectifier la comparaison proposée là entre la conception prééternelle de Moḥammad, — et l'Immaculée-Conception de Marie (p. 160-161) ; pour prendre le lexique mystique musulman, — l'une le destine à la vision externe de l'Essence en son *intellect* seul, — l'autre la voue à la recevoir par l'union mystique en son *cœur*. — Ḥallâj précise que Moḥammad n'a manifestement pas atteint l'union transformante (Taw II, 4 ; III, 7, 10, 11 ; IV, 10, 11 (cfr. V, 1) ; V, 6, 13, 33 ; VI, 5). — Contre Kharrâz, les Sâlimiyah et Ibn 'Arabî (*foṣoûṣ*, 94 ; cfr. Baqlî, *l. c.*, t. II, p. 85).

(2) Ici p. 383.

(3) Ici p. 875.

libre, tant qu'il vit. Et cette causalité (sa mission prophétique) le sépare de toute créature : cette séparation est compensée par la grâce de la vision nue de l'Essence, à la « distance des deux jets d'arc ».

2. « *L'Eloge du Prophète, ou la métaphore suprême* ».

(*1*). « Un flambeau a jailli, allumé à la Clarté du Mystère (1). Il est apparu, puis il est reparti, surpassant les flambeaux, Lune reine, irradiante entre toutes les lunes, astre dont la mansion zodiacale est sise au ciel supérieur (2). Dieu L'a nommé « communautaire » vu la concentration de sa sollicitude (*himmah*), « Consacré » vu l'altitude de son privilège « Mecquois » (*makkî*) vu son immobilisation (*tamkîn*) en Sa vicinité.

(*2*). Dieu a dilaté sa poitrine, construit sa puissance, équilibré son fardeau (3), décrété son commandement. Comme Dieu a fait paraître son « Badr » (4), sa « pleine lune » (*badr*) a surgi de la nuée du Yamâmah, son soleil s'est levé du côté du Tihâmah, son flambeau a été allumé au briquet de la miséricorde divine (*karâmah*).

(*3*). Il n'a annoncé que suivant la constatation (visuelle) qu'il avait été admis à faire, il n'a commandé par la règle de son exemple que selon la réelle pratique qu'il avait été conduit à suivre. Il a été mis en présence de Dieu, puis il a fait comparaître (les autres) ; il a constaté, puis il a annoncé ; il a été constitué avertisseur, puis il a enjoint des prescriptions.

(1) Sirâj = la torche. Exégèse classique de Qor. XXXIII, 45 (Ghazâlî, *mishkât*, 33 ; Ibn 'Arabî, *shajarat al kawn*).

(2) Litt. : au ciel supérieur « où s'accrochent les piquets centraux de la tente du monde » (*azrâr*) ; ou bien, si on lit *ihtizâz*, « au ciel supérieur que le Trône fait trembler » (Ibn 'Arabî, *l. c.*).

(3) Qor. XCIV, 3.

(4) Lieu de la première victoire de Moḥammad.

(*4*). Nul n'a été à même de constater sa loyauté (1) qu'Aboû Bakr le Véridique (2) ; qui lui donna raison, puis lui tint compagnie, sans que nul tiers les séparât.

(*5*). Aucun sage ne l'a connu, qui ne se soit mépris sur sa qualité véritable ; sa qualité n'apparaît qu'à ceux-là, à qui une révélation de Dieu en donne mandat : « Les gens à qui nous avons donné le Livre ne le reconnaissent pas plus qu'ils ne reconnaissent (si) leurs fils (ont vraiment droit à ce titre) (3) ; seuls, quelques-uns d'entre eux, qui cachent la vérité, la connaissent à son sujet (4) ».

(*6*). Les clartés de la prophétie ont germé de sa clarté ; et ses clartés sont issues de la Clarté du Mystère. Pas de clarté, entre les clartés, plus claire, plus patente et plus antérieure à l'absolu (5), que la clarté du Héraut de la clémence.

(*7*). Le dessein (assigné à cette clarté) a précédé les (autres) desseins (6), l'existence (préparée pour elle) a précédé le néant (7), le nom (à elle destiné) a précédé le calame, car elle a été envisagée (par Dieu) antérieure aux communautés (monothéistes).

(1) Lors du *mi'râj*.

(2) Cela sépare nettement al Ḥallâj de l'alidisme des Imâmites ; cfr. Wâsiṭî ; et Makkî (*qoût*, II, 78).

(3) Dieu seul peut trancher, comme pour le fils (damné) de Noé, ou le fils adoptif (répudié) de Moḥammad.

(4) Qor. II, 141. Cette exégèse mystique a été reprise par les Ash'arites, à la grande indignation d'Ibn Ḥazm (III, 198, 202 ; IV, 206).

(5) Ici p. 637, 645.

(6) Cfr. fragment publ. ap. Taw. p. 160. — Interrogé sur le quand et le comment de la désignation de Moḥammad, il répond : « Après, nous en viendrons à l'envoyé et à sa mission (effective), au prophète et à sa vocation (personnelle). *Où* te places-tu, en ce moment, pour poser des termes comme Dieu seul peut réellement les poser... *Où* en était le prophète de sa mission quand le calame écrivit « Moḥammad, prophète de Dieu »... *Où* en es-tu, vis-à-vis du Réel et de la réalité... ».

(7) Cfr. ici, p. 633, l. 7. Avant le « calame », car il doit aller au delà du premier « jet d'arc » (Taw. V, 25).

Jamais, sur les plans cosmogoniques (1), ou au delà ou en deçà, personnage (2) ne fut combiné plus gracieux, plus noble, plus sage, plus juste, plus doux, plus redoutable et plus attirant que le titulaire de ce rôle (de flambeau); héraut titré, comme tel), « prince de la création », pourvu d'un nom « glorieux » (*Aḥmad*), d'une caractéristique « glorifié » (*Moḥammad*), d'un commandement « très efficace », d'une essence « très généreuse », d'une qualité « illustre », d'un dessein « isolé ».

(*8*) O merveille que ce rôle (préparé, de héraut)! Quoi de plus éclatant, visible, magnifique, patent, brillant, puissant et apparent! Il est; il fut publié dès avant les événements et les existentialisations, il sera toujours commémoré avant l'avant et après l'après, les substances et les accidents; (rôle) dont la substance devait être toute purifiée; le parler, prophétique; la science, supernelle (*ʿolwî*); l'élocution, arabe; la tribu, « ni orientale, ni occidentale » (3) : la généalogie, patriarcale; la mission, pacificatrice; le personnage, « communautaire » (4).

(*9*). Ce sont les allusions le visant (à l'avance) qui ont dessillé les yeux, c'est son « il » (5) (= heccéité) qui a déterminé la connaissance de soi-même dans les consciences intimes et dans les personnalités. Car c'est Dieu, qui, Vérité, l'a fait articuler des paroles, et qui, Preuve, a garanti le sens de ses

(1) *'ofq* ; cfr. ici, p. 598 ; terme technique du qarmaṭe Kayyâl, repris par Miskawayh (*fawz aṣghar*, 115, 116) : litt. « horizon ».

(2) « Persona » au sens latin, personnage, masque ; pure causalité externe.

(3) Qor. XXIV, 35 : abrahamique.

(4) Cfr. Taw. I, 1. Le mot « *rifâ* » réfère au vœu des noces « bi'l rifâ' wa'l banîn ».

(5) Je mets « il » entre guillemets ; c'est son heccéité prééternelle, la « *clarté moḥammédienne* », son rôle de personnage historique, non pas sa personnalité intime.

paroles. C'est la Vérité divine qui l'a investi, de façon absolue, de son « lui » ; son « il » a été constitué ainsi, à la fois sujet et objet de la Preuve (1) ; « lui », qui décape la rouille (2) de la poitrine altérée ; « lui » qui est le héraut de la Parole incréée, ni contingencée, ni phrasée, ni façonnée, unie à Dieu sans séparation (3), et surpassant le concevable ; « lui », celui qui annonce la fin, et les fins, et les fins de la fin.

(*10*). « Il » a écarté le voile de la nuée (4) (qui couvrait l'essence divine), il a indiqué l'Enceinte consacrée (5), il est venu pour tout terminer, en guerrier (6), c'est lui qui a reçu précepte de briser les idoles (7), c'est lui qui a été envoyé pour l'exténuation et l'extermination (8) (des hommes mortels).

(1) Contre la thèse des Noseïris : « Moḥammad est le sujet de la Preuve, uni à son Objet ».

(2) Le pseudo-Moḥâsibî, auteur de la *ri'âyah fî taḥsîl al maqâmât* (ms. Caire, II, 87 : *dîbâjah*), imite cette phrase en la transformant « qui a secouru la soif des poitrines altérées » ; cf. Qor. VII, 41, XV, 47 ; et Aboû Dharr (Hanbal, V, 154).

(3) Expression reprise par Ibn Qasyî pour le *Noûr azalî*.

(4) *ghamâm* (Qor. II, 206 ; XXV, 27). Contre les Noseïris : « Il est l'ombre universelle de Dieu. »

(5) Non seulement la Ka'bah, mais l'ensemble des lieux du *ḥajj*, et spécialement '*Arafât*, le plus ancien autel de l'humanité, lieu de la première rencontre d'Adam et d'Eve après l'expulsion du Paradis. Et symboliquement, l'enceinte consacrée signifie ici l'enceinte des « deux jets d'arc » (ici p. 854).

(6) Cf. le *ḥadîth* « *omirto an oqâtil al nâs...* ». Et le vers de Ka'b-ibn-Zohayr (*bânat So'âd*, v. 7) :

« Le prophète est un glaive étincelant, bien fourbi,
Un d'entre les glaives de Dieu, tiré du fourreau ! »

(7) Et les corps (ici p. 482).

(8) *ikhtirâm*, terme technique d'Ibn Karrâm (*farq*, 209), pour indiquer la mise à mort de celui dont le compte est épuisé (ni l'enfant qui pourrait croire, ni l'impie qui pourrait se convertir). — Comp. Qor. LVII, 25 (*ḥadîd*) avec Apoc. VI, 2-8 et Joann. VIII, 50.

(*11*). Au-dessus de lui la nuée tonnait, sous lui l'éclair fulgurait, foudroyait, faisait pleuvoir et fructifier. Toutes les sciences sont une goutte de son océan, toutes les maximes une gorgée de son fleuve (1), toutes les époques une heure de son temps.

(*12*). Dieu est avec lui, et avec lui la réalité (2) ; lui, le « premier » à avoir été inclus dans la prescience divine (3), lui, le « dernier » à avoir été missionné comme prophète (4), — dont la réalité est tout interne (= indiscernable), et la sagesse tout externe (5).

(*13-14*). Nul savant n'a atteint à sa science, nul sagace n'a pénétré sa compréhension. Dieu n'en a pas commis le secret à la création. Analogue seulement à soi-même, c'est un « c'est moi » (= une heccéité humaine toute simple) (6), constitué l'organe légitime (7) de la prédication logique de l'imparticipable unité divine.

(*15*). Nul n'est sorti de l'*M* de *MḤMD*, ni entré dans son *Ḥ* ; son *Ḥ* équivaut à son second *M*, et le *D* à son premier *M*. (Son *D* est sa pérennité, son premier *M* son rang (devant Dieu) ; son *H* est son état spirituel, comme son second M (8).

(1) Cfr. Noseïris : « Il est la sagesse de Dieu à laquelle on recourt ».

(2) Contre Noseïris : « Il est la réalité de la sainteté de Dieu ».

(3) *waṣlah* : rectification de la « colonne de clarté » de Tostarî : cfr. aussi Noseïris.

(4) Ibn 'Arabî modifie : « le premier formulé, le dernier extériorisé » (*shajarah*, 6).

(5) A l'encontre du saint.

(6) *annî* : voir les emplois coraniques.

(7) Sans aucun *taṣarrôf*, ni participation, ni responsabilité (Qor. VI, 107, LXXII, 21, III, 138, XVII, 76).

(8) Réduction du caractère prééternel de la « clarté mohammédienne » au *mîm*, à un simple *nom*. Comme les Noseïris, Ḥallâj symbolise Moḥammad par un simple *mîm* : contrairement à la doctrine qarmaṭe qui fait du quadrilitère *MḤMD* la caractéristique divine *suprême*, scellant l'effigie d'Adam d'un sceau adorable, du Type divin de l'Homme parfait.

(*16*). Ce que Dieu a rendu perceptible (de Moḥammad), c'est sa syntaxe, ce qu'Il a fait grandir, c'est sa notification (de la révélation coranique), se répandre, c'est son argumentation. Il l'a investi de sa puissance séparatrice ; Il a rendu sa langue adéquate ; Il a fait étinceler son cœur ; Il a rendu ses contemporains incapables (de lui résister) (1) ; Il a exalté sa gloire.

(*17*). Si tu t'enfuis de ses hippodromes, quelle route trouveras-tu, en te privant du guide, ô égaré ? Les maximes des philosophes croulent, devant son expérience, comme une dune s'effuse ».

b) *Chapitres II et III.*

(*II-1*). « Les intellections des natures créées n'adhèrent pas à la réalité ; et la réalité n'adhère pas à la nature créée. Les pensers sont des adhérences, et les adhérences des natures créées ne « collent » pas aux réalités. Déjà la « science de la réalité » est difficile (à acquérir), mais la « réalité de la réalité » est encore plus difficile. Et le Réel est encore au delà de la réalité ; car la réalité n'implique pas le Réel (2).

(*2*). Le papillon volette, autour de la lampe (3), jusqu'à ce

[Doctrine des *Moḥammadiyah*, remontant à Moghîrah (*farq*, 229), formulée par Kayyâl (Shahrast. II, 20) et les premiers Qarmaṭes (Nowayrî, ap. Sacy, *Druzes*, p. CCIII ; cit. Blochet, *Messianisme*, 133), par les *Ikhwân al Ṣafâ*, admise par Kîlânî (ici p. 412, n. 2) et Ibn 'Arabî (*Shajarah*, p. 7).]

(1) *taḥaddî* (ici p. 365).

(2) Voir *suprà*, p. 568, 570.

(3) Ce magnifique apologue est la transmutation d'un *ḥadîth* « *al farâsh al motahâfit* » que Ghazâlî rappelle (*mishkât*, 39-40 ; cfr. *iḥyâ*, IV, 227, 78 ; et Asin, in *Rev. Africaine*, 1906. p. 191, 193) : Ḥallâj fait d'un symbole de mort, un symbole de résurrection. Comp. le symbole de la mort du ver à soie (Makkî, *qoût*, I, 85), qui se retrouve, amalgamé avec celui du papillon incendié, transmué comme lui en symbole de résurrection, par Sainte Thérèse de Jésus (*Moradas*, V, 2 ; VII, 2).

que vienne l'aube. Alors il revient vers ses pareils, pour leur faire part de son état, au moyen des phrases les plus suaves. Puis il repart jouer avec la familiarité de la grâce (= de la flamme), dans son désir d'arriver à la joie parfaite.

(3). La lueur de la chandelle, c'est la « science de la réalité » ; la chaleur de la chandelle, c'est la « réalité de la réalité » ; rejoindre la chandelle (brûlante), c'est le Réel de la réalité.

(4). Il ne se satisfait pas de sa lueur, ni de sa chaleur, il se précipite tout entier en elle. [Pendant ce temps], ses pareils attendent sa venue ; qu'il leur explique ce qu'il a vu lui-même, puisqu'il ne s'est pas satisfait des récits qu'on lui avait faits. Mais lui-même, à ce moment, se consume (1), s'amenuise, se volatilise (dans la flamme, y) demeure sans traits, sans corps, sans nom, sans marque reconnaissable. Et puis, dans quelle intention s'en retournerait-il (2) vers ses pareils, et dans quel état, maintenant qu'il *possède* !

Lorsqu'il était devenu « celui qui a vu » (= qui sait), il s'était passé (dès lors) d'entendre des récits (3). Maintenant qu'il a rejoint « Celui qu'il regardait », il ne se soucie plus de regarder (4).

(5). Ces pensées n'appartiennent légitimement, ni à l'homme nonchalant, ni à l'insouciant, ni au pécheur, ni à quiconque suit ses penchants ; comme moi, (hélas !) ; comme quiconque dit « c'est moi » ; celui qui disant « c'est moi », s'institue (de lui-même) le sujet, « il », de la prédication logique légitime ; dont l'« il » pose (= affirme) l'heccéité. Ne

(1) Passage que Ghazâlî semble viser (*mishkât*, 56 ; cfr. 39-40).

(2) Cfr. le mot de Miṣrî (ap. Kalâbâdhî, *ta'arrof*) : « On ne revient sur ses pas que si l'on est allé à mi-route ; les *arrivés*, eux, ne reviennent pas ».

(3) Types de Moïse et Moḥammad.

(4) En se replaçant à distance de son but.

t'exclue donc plus (1) hors de Moi, si tu crois pouvoir dire « c'est moi ».

(*6*). O toi, qui restes incertain (et choqué) devant cette pensée, ne t'en va pas identifier pour cela le « c'est moi » (de l'homme simplifié) avec le « Je » (divin), ni maintenant, ni dans l'avenir, ni dans le passé (2). Si même le « c'est moi » était d'un sage consommé (3), si tel était mon état, l'identité ne serait pas aussi incolore (4). Et si j'étais celui-là ! Mais je ne le suis pas.

(*7*). Si tu as saisi ce qui précède, comprends maintenant que ces intentions n'ont été concédées (5) à personne, qu'à Moḥammad. En effet, (seul) « Moḥammad n'a pas d'adoption légale (6) à se conférer vis-à-vis d'aucun d'entre vous, [hommes, — car il est l'envoyé de Dieu et] le sceau des prophètes ». Il s'absenta donc des deux mondes (créés), il cligna son œil hors du « où » (7), afin que cet œil ne contînt plus ni saleté, ni mensonge.

(*8*). Or il y avait « une distance de deux jets d'arc [ou un peu moins] (à parcourir) ». Quand il atteignit le désert de la « science de la réalité », il fit mention de l'extérieur de son cœur (*fou'âd*) et en sonda l'intérieur (*sawâd*) (8). Quand il arriva à la « réalité de la réalité », il laissa là le Désir (9) et s'en remit à la Gratuite générosité (10). Et quand il arriva au

(1) *toûqa* (Qor. LXIV, 16).

(2) Erreur des Qarmaṭes et de Sohrawardî (ici p. 571).

(3) *ajlad* : cfr. Ḥodhayfah (ap. Hanbal, V, 383).

(4) = aussi simple. Car il y aurait *talbîs* (union sans confusion dans les personnes).

(5) En principe ; mais il n'en a pas usé (*infrà*, n. 9).

(6) Qor. XXXIII, 40 ; cfr. ici, p. 722.

(7) Mot célèbre, imité de Ja'far (ici p. 472) ; repris par Wâsiṭî (ap. Sarrâj, *loma'*, 79, l. 9, 372, l. 14) et Aboû 'Amr Dimishqî (ici p. 919).

(8) Il dit « Ra'ayto Rabbî » ; cfr. Makkî, *qoût*, II, 51 sur *fou'âd* et *sawâd*.

(9) Dieu en tant qu'Objet désiré.

(10) Dieu en tant que créateur (cfr. Ḥallâj, in Sol. ap. Qor. LXII, 14).

Réel, il rebroussa chemin (1), disant : « L'intérieur de mon cœur (2) s'est prosterné devant Toi, l'extérieur de mon cœur a cru en Toi. »

Il (re) vint alors aux limites extrêmes, et dit : « Je ne puis Te louer autant qu'il le faut » (3) ; puis, revenant à la « réalité de la réalité », il ajouta : « Tu es bien Celui que Toi seul peux Te louer d'être ».

Il renia son désir (de posséder Dieu) et suivit sa vocation (d'homme mortel destiné à la Prophétie) : [l'extérieur de] son cœur n'a pas forgé ce (4) qu'il a vu, « durant sa station près de la haie de jujubiers ».

[Et l'intelligence de] Moḥammad n'a porté son regard (5) (en mesurant les deux jets d'arc) ni à droite, vers la réalité des choses (6), ni à gauche, vers la « réalité de la réalité » (7) : « sa vue ne s'est pas émoussée, et n'a pas forcé (8) (l'enceinte interdite, qu'elle survolait) (9) ».

(1) Ne voulant pas être brûlé par les *sobohât al wajh*, selon le *ḥadîth* (Ghazâlî, *mishkât*, 47 ; Sohrawardî d'Alep, ap. Yâfi'î, *marham*, III, 215 ; Ibn 'Arabî, *shajarah*, 17 ; Kâshifî, *tafsîr*, f. 513).

(2) Laissé là, en arrière, près du jujubier.

(3) *Lâ aḥṣî* (Makkî, *qoût*, I, 12 ; Sarrâj, *loma'*, 113 ; Ibn Qayîm, *madârij*, III, 148). C'est bien un aveu d'impuissance, modelant (indûment) la renonciation de la volonté sur la limitation de l'intelligence. Ghazâlî le note : « Si la langue n'a pas libre cours pour Ta louange plénière, comment le cœur pourrait-il persister à désirer Ta sagesse ? » (*iḥyâ*, IV, 178 ; *iljâm*, 10 ; cfr. Ibn 'Arabî, *shajarah*, 18).

(4) Les *âyât*, les *gharânîq* : les anges des astres.

(5) Scission entre *ro'yat al qalb* et *nażar al baṣar* ; la première concernant ici la volonté, et la seconde l'intelligence. Comp. *ilhâm* (pour cœur) et *waḥy* (pour intellect). Cfr. Ibn 'Arabî, *shajarah*, 17 ; Ibn al Qayîm, *madârij*, III, 3, 264, cf. Kal. 5.

(6) Cfr. Taw. VI, 2.

(7) Var. B : « sa réalité propre ».

(8) Elle survole, sans le fixer, l'entre-deux interdit (cf. Akhb. 34), l'espace, qui est un hiatus, entre la chose et son idée, entre Dieu et le concept pur de la divinité : cet hiatus qui est « l'océan de la réflexion » (*baḥr al fahm*) où il ne faut pas se noyer.

(9) Comp. Ḥallâj, analysant la vocation à l'état prophétique : « J'avais

(*III-1*). La réalité est chose menue à deviner ; ses voies d'accès sont étroites, et l'on y rencontre des feux (1) qui jaillissent, à côté de déserts qui se creusent.

L'expatrié les a suivies, et il nous avertit de ce qui vient clore les étapes de la *Quarantaine* (2) ; étapes de la convenance, continence, fatigue, recherche, surprise, courbature, exaltation, avidité, détente ; — sincérité, camaraderie, émancipation, départ pour le désert, retour du soir ; discernement, attestation, découverte, décompte, labeur, restitution, secours, préparatifs, esseulement, captivité, attraction, présence, macération, pourvoiement, regret (de l'objet perdu), battement du briquet qui ne donne pas de feu ; — prêter attention, s'étonner, réfléchir, patienter, émettre son avis ; se désolidariser, critiquer ; choisir une méthode, prendre un guide, et (enfin) commencer. Cette dernière étape est celle des gens de la Paix du cœur et de la purification.

(*2*). Or chaque étape correspond à un donné de connaissance, dont une part est saisissable, et l'autre, pas.

(*3*). Ensuite l'expatrié, ayant achevé la traversée du désert (3), en embrasse l'ensemble, — et il n'y trouve rien qui lui soit familier ou utile, dans la montagne et dans la plaine.

(*4*). « Lorsqu'échut pour Moïse le terme du temps prévu », il laissa là les siens, car la réalité allait le prendre pour « sien » ; et pour consommer ce don plénier de soi, il se dit

traversé tous les voiles (me séparant de Dieu), il ne restait plus que le voile de la Majesté (*'ażamah*) Il me dit alors « Sacrifie-toi, toi-même ! » Et comme je lui disais « Je ne me sacrifierai pas », Il m'a restitué aux créatures, et Il m'a missionné auprès d'elles » (comme prophète, note Baqlî, *shath.*, 133). — Kîlânî reprendra cet apologue, pour célébrer le sacrifice plénier : ici p. 414.

(1) Le Buisson Ardent.

(2) Ici p. 502. Cfr. le voyage mystique selon Jîlî (*insân kâmil*, II, 27).

(3) *Mafâzah* : de la « science de la réalité ».

satisfait d'aller recueillir une information (indirecte) à défaut de vision (directe) : de façon qu'il y eut ainsi une différence entre lui et « la meilleure des créatures charnelles » (1). Il dit « quant à moi, je m'en vais recueillir pour vous quelque information (sur ce feu, là-bas ») (2).

(*5*). Si le « bien-dirigé » s'est ainsi contenté d'une information (indirecte) pour se mettre en route (vers Dieu), — comment « celui qui cherche sa voie » (3) ne se suffirait-il pas d'un indice (direct) (4) pour se mettre en route ?

(*6*). Vers le Buisson Ardent, vers la pente du Sinaï. Et là, ce qu'il entendit parler, ce n'est pas le Buisson, ni sa semence originelle (5), mais Dieu (6).

(*7*). « Mon propre rôle est de représenter ce Buisson », remarque ici l'auteur (7).

(*8*). Or la réalité est réalité, et la nature créée. Rejette donc loin de toi la nature créée, pour que toi, tu deviennes Lui, et Lui, toi, dans la réalité !

(*9*). Car, si notre « je » (humain) est un sujet exprimant (un objet), l'Objet exprimé est aussi un sujet exprimant (un

(1) Moḥammad.

(2) Moïse, plus tard, désirera davantage la vision (*'arinî*), note Baqlî (in § *12*).

(3) *moqtaṣid* (cfr. Ḥallâj, ap. Baqlî, *tafsîr*, t. II, p. 168).

(4) *athar* ; cfr. ici, p. 889.

(5) Ici p. 470, n. 4.

(6) Doctrine ḥanbalite. Non pas une parole divine *créée* exprès dedans (théorie mo'tazilite ; Fakhr Râzî ; Ibn al Torjomân, 55).

(7) Le Buisson = Moḥammad, selon les Noseïris (ms. Paris, 1450, f. 54ᵃ) = Moḥammad-ibn Isma'îl selon les Qarmaṭes (*farq*, 288) = Jésus selon Paul, évêque de Sidon (ap. Ibn Taymiyah, *jawâb ṣaḥîḥ*, II, 264, 270) = tout croyant attentif selon les Sâlimiyah (Ja'far, ap. Makkî, *qoût*, I, 47). A propos de ce mot, Baqlî et 'Aṭṭâr rapportent le *ḥadîth* relatif à « la vérité parlant par la bouche de 'Omar », ce qui peut être l'indice de l'utilisation commune d'un commentaire antérieur des *Ṭawâsîn*.

objet). Or si le sujet (humain), ce faisant, peut exprimer son objet) selon la réalité, à fortiori l'Objet l'exprimera selon la réalité !

(*10*). Dieu lui dit (à Moïse) : « Tu guideras (les tiens) vers la preuve (1), non vers l'objet de la preuve (2) ». Pour Moi, Je suis la preuve de toute preuve :

(*11*). Dieu m'a fait passer par ce qu'est la réalité
Grâce à un contrat, un pacte et une alliance.
Ce que j'ai constaté (alors, en moi) (3), c'est mon subcons-
[cient, mais non plus ma personnalité (créée).
Cela (= ce subconscient), c'était toujours mon subconscient ;
[mais celle-ci (= cette personnalité nouvelle), c'est la réalité.

(*12*). Dieu a énoncé avec moi, venant de mon cœur, ma science : par ma langue (4). Il m'a rapproché de Lui après que j'étais resté loin de Lui. Il m'a rendu son intime, et Il m'a choisi » (5).

c) *Chapitres IV et V.*

1. *Note sur l'Ascension Nocturne et les deux jets d'arc.*

Il y a eu un fait surnaturel invoqué par Moḥammad pour corroborer sa mission (6), quoi qu'on en ait dit : un seul signe

(1) Vers la Loi révélée (rôle de Moïse).

(2) Vers la réalité divine des choses, l'acte créateur (rôle de Moḥammad).

(3) Revoir ce qui est dit p. 521, 486.

(4) Accord de la langue et du cœur, ici p. 506, 509.

(5) Cfr. son distique : (*qad*) *ijtabânî, wa'dnânî, wa sharrafanî* :
« Il m'a choisi, rapproché, honoré
Et son Tout, par toute chose, m'atteint, et se fait reconnaître ;
Il ne reste plus à mon cœur ni à mes entrailles de membre
Par lequel je ne Le ressaisisse et Il ne me ressaisisse. »

(6) Vis-à-vis de ses premiers adhérents, car une *vision*, comme me le fait observer le Dr Snouck, ne pouvait être présentée comme preuve *qu'à des convaincus*. A l'égard des autres, la seule preuve invoquée

miraculeux, plutôt mystique que physique : c'est l'*Ascension Nocturne* (*isrā*), le *Ravissement* (*mi'râj*) qui le transporta, d'abord, de la Mekke à Jérusalem, puis le mit, là, en présence de Dieu (27 rajab) (1). Le récit de cette extase, où se parfit sa vocation, confirma Aboû Bakr dans sa conviction ; elle fut l'occasion de l'institution des cinq prières, — c'est à cause d'elle que le Sakhrah de Jérusalem a été la première (2), et sera la dernière *qiblah* (3) de l'Islam (4).

L'*Ascension Nocturne* est le nœud de la vocation religieuse de Moḥammad, et tout l'effort des croyants s'est porté sur la reconstruction mentale dans leur for intérieur, de cette scène décisive (5). Nous laisserons de côté ici le fatras de folklore matérialiste des *Hashwîyah*, dont le *Kitâb al isrā* de Maysarah (6) paraît avoir été la source, où l'on décrit le pelage du coursier ailé Borâq, les dialogues échangés en chacun des sept

dans le Qor'an, c'est la concordance troublante des révélations d'un illettré, avec les livres des prophètes antérieurs.

(1) Saladin reprendra Jérusalem le 27 rajab (reprise prédite par Ibn Barrajân : Sobkî, V, 210).

(2) Pendant dix-huit mois, du 16 moḥarram au 15 sha'bân (*laylat al Barâ'ah*).

(3) Lors du Jugement (Ibn 'Abd Rabbihi, *'iqd farîd*, III, 262).

(4) Cfr. Mojîr al Dîn 'Olaymî, *ons jalîl*, I, 263 ; rêve d'al Bazzâz en 341/952 : Jérusalem est le « point de jaillissement de la miséricorde », qui « retombe » à la Mekke (comme en une vasque).

(5) Qui a préoccupé fort tôt les théologiens, comme l'indique le *ḥadîth al gharânîq* (nom sous lequel les Qorayshites adoraient les anges des astres) rapporté par Wâqidî ; d'où Ibn Karrâm, troublé, inféra une défaillance momentanée du Prophète (*farq*, 210) ; et où la plupart des orientalistes du siècle passé ont cru voir une « apostasie » de Moḥammad par opportunisme politique. S'il y a eu duel, à ce moment-là, au fond de l'âme de Moḥammad, ce n'a pas été à cause d'une concession suspecte faite par sa foi monothéiste à son intérêt profane, mais à cause d'une scission mystérieuse entre sa volonté et son intellect, durant cette extase.

(6) Dhahabî, *i'tidâl*, III, 222 ; cfr. Asîn, *Escatologia*, s. v.

cieux, — le vase qui trébucha, et les pantoufles enlevées.

Nous ne saurions, non plus, tirer parti des ingénieuses conjectures philologiques de Bevan et Schrieke, sur une théorie « nouvelle » (*sic*) de l'Ascension Nocturne ; nous ne pouvons substituer ainsi un schéma individuel, quelque ingénieux qu'il soit, construit par ces orientalistes, au fait sociologiquement attesté d'un *dogme* engendré lentement par la méditation collective d'une société de croyants à l'aide du texte coranique ; ce serait nous mettre, par définition, en dehors du point de vue qui seul importe ici : l'*introspection de la méditation islamique* du Qor'ân.

Nous bornant à l'examen des théologiens, surtout mystiques, qui tentèrent de reconstruire, en leur for intérieur, l'état mental de Moḥammad, en cet instant solennel, où sa première extase (1) de l'*iqrâ'* se trouva complétée et parfaite.

Les sources coraniques sont : Qor. XVII, 1 ; LIII, 1-18 ; avec lesquelles on bloqua de bonne heure XCVI, 1 et 19. En outre, divers ḥadîth, d''Âyishah, Ibn 'Abbâs et Sharîk. Ceux d''Âyishah nient qu'il y ait eu transfert corporel. Cette nuit-là, Moḥammad appelé trois fois par la voix de l'Ange, sortit à sa porte, et ne vit rien, dans l'obscurité, près de lui ; un autre ḥadîth lui fait apercevoir alors, sur l'horizon qu'il couvrait tout entier de ses ailes, l'Ange transfiguré ! Ce qui est plus important, ce sont les sentences qu'un fort ancien *ḥadîth* — admis tant par les Khârijites que par Ibn'Oyaynah et Moslim et dans le même ordre — place dans la bouche de Moḥammad pour jalonner les étapes de l'extase qui s'ensuivit : (*1*) O Dieu, je cherche en Ton pardon refuge contre Ton châtiment ! (*2*) O Dieu, je cherche en Ta satisfaction refuge contre Ta colère ! (*3*) Je cherche en Toi refuge contre Toi !

(1) Du 27 ramaḍân.

Je ne puis Te louer dignement ! C'est à Toi de Te louer en Toi comme Tu veux (1) ».

L'exégèse commune voit là (2) : d'abord (*1*) la contemplation de l'univers créé ; puis (*2*) l'intuition de la science des attributs divins ; puis (*3*) un aveu d'impuissance (3) de son intellect qui lui fait défaut pour saisir la majesté de l'essence divine.

Comment combiner ces données avec les détails du texte coranique ? Moḥammad y semble appelé à revivre l'expérience religieuse (4) où Abraham, constatant que les astres « déclinent » et passent, reçut en son âme l'intuition pure d'un créateur transcendant (Qor. VI, 75-84), d'une lumière indéfectible. Dans la soûrate LIII, le point culminant (5) de l'extase est nettement marqué par la phrase des versets 8-9 : « *thomma danä fatadallä* ; *fakâna qâba qawsayni aw adnä* ». « Puis il alla, puis il revint, auprès ; c'était une distance de deux jets d'arc ou un peu plus près (6) ». — Quel est le *sujet*

(1) *Lâ aḥsî*... (Hanbal, VI, 201 ; *Dalîl* de l'ibâḍite Tina'oûtî ; Makkî, *qoût*, I, 12 ; Shams Jazarî (+ 833/1429) en son *ḥisn al ḥaṣîn* observe qu'il est admis par Moslim, Aboû Dawoûd, Tirmidhî et Nisa'î en leurs *sonan* classiques (comm. Seferjelani).

(2) Voir Ṭabarî, *tafsîr kabîr*, t. XXVII, p. 24-31 ; Ḥalabî, *sîrah*, I, 442, 450 ; Moslim I, 64 ; 'Iyâḍ, *shifâ*, I, 157-165 ; Ibn 'Arabî, *shajarat al kawn*, 15-18.

(3) Cfr. *suprà*, p. 843, n. 3. Comparable au *ro'yah bi'l taqṣîr* des Anges, inférieurs en cela aux saints (*'ârifîn*) selon Ḥallâj (Kalab., ms. Oxf. f. 17[a]) et Wâsiṭî (Baqlî, *tafsîr*, t. I, p. 141).

(4) Ici p. 741, n. 3.

(5) L'extase commence par une admonition intellectuelle de l'Ange (LIII, 5), qui l'enlève au bord du *khaṭṭ al istiwâ*, au cercle de base du Trône (ici p. 597), qui est l'horizon suprême (LIII, 6-7) où sa clarté d'Ange stellaire « décline », où son étoile [qu'il meut] pâlit en s'effaçant devant le rayonnement du Trône. Là, Moḥammad, fait en deux temps, « en deux jets d'arc », le « tour » du cercle de base du Trône.

(6) Cfr. Luc, XXII, 41. La mise sous forme *cyclique* de cette distance

de la phrase? *A*) Gabriel qui se rapproche de Moḥammad, qui le voit ; selon Ibn al Qayîm (1). *B*) Dieu qui se rapproche de Moḥammad ; selon Sharîk, Makî, Ḥasan Baṣrî, Harawî. *C*) Moḥammad ; selon Ibn 'Abbâs, Ḥallâj. *D*) Il y a deux sujets, successifs (2) (Moḥammad et Gabriel ; selon Fakhr Râzî) (3) ou simultanés (rapprochement réciproque de Dieu et de Moḥammad ; selon Ja'far) (4).

Quel est l'*objet* de la phrase ? L'Ange (selon Ibn al Qayîm) ; ou plutôt Dieu, aperçu à travers cette nature angélique illuminée, transparente.

Quel est le *sens* de la phrase ? Il ressort des versets 18 et 23 ; les natures angéliques, que l'idolâtrie des Qorayshites vénère comme maîtresses absolues des astres (*gharânîq*), ne sont que des *noms* stériles, impuissants à nous unir à l'essence divine inaccessible. L'extase moḥammédienne a donc consisté à « faire le tour » de l'inaccessibilité de Dieu (5). C'est ce qu'exprime déjà Bisṭamî, le premier mystique musulman, dont la méditation puissante ait réussi à reconstituer cette extase (6), et c'est ce qu'al Ḥallâj établit de façon décisive dans le présent opuscule.

Une dernière question est à poser : de quel genre fut cette

dérive d'un *ḥadîth* d'Anas : « *awtir qawsî*, je tends mon arc » (à propos de la *ṣalât al witr*) ; elle est formulée par Mojâhid : « Moḥammad se trouva, par rapport à Dieu, comme la corde vis-à-vis de l'arc qu'elle sous-tend ».

(1) *madârij*, III, 205-207.

(2) Le changement est marqué par *fa*.

(3) *as'as*, 204.

(4) Ap. 'Iyâḍ, *shifâ*, l. c. Le sens de *tadallä* est « redescendre », comme on dit d'un acteur, sur la scène, qu'il « redescend » vers le spectateur, quand il revient vers lui. Cfr. Ibn 'Arabî, *fot.* III, 256.

(5) Moḥammad a donc *vu* la pure essence divine, déclare le hallagien Haykal (ap. Kalâbâdhî, *ta'arrof*).

(6) Voir son *mi'râj*, ap. Sarrâj, *loma'*, 384, 387 (texte dilué et affaibli par 'Aṭṭâr, *tadhkirah*, I, 172-176).

extase de Moḥammad. En dehors des *Hashwîyah* et des *motakallimoûn* matérialistes, l'idée d'un ravissement en chair et en os fut écartée de plus en plus, et celle d'un ravissement spirituel, *insilâkh* (1), adoptée.

L'analyse des premiers mystiques, notamment Ibn'Aṭâ et Qoshayrî, nous permet de pousser plus loin (2). Ils admettent trois genres (qui sont trois degrés) dans l'intervention surnaturelle de l'Etre transcendant :

a) par *saisissement* de la nature corporelle de l'individu : simple emprise superficielle sur sa chair, ses sens externes (vue, ouïe, langue...) ; audition de paroles extérieures, apparition de phantasmes corporels.

b) par *ravissement* de la nature spirituelle de l'individu (c'est, suivant l'intensité, songe ou extase), qui, la dissociant des sens externes, provoque une *ligature* de la mémoire et de la volonté, laissant l'intellect discursif seul apte à fonctionner, comme une « intelligence séparée » (3) : intuition de paroles, illuminations imaginatives (= visions).

c) par *jaillissement* divin incendiant le nœud même de la personnalité ; prise centrale embrayant le servo-moteur humain, embrasant le cœur : inspiration génératrice d'un lan-

(1) Mot hellénisant. — Cfr. Ibn Diḥyah (+ 633/1235 : *Khaṣâ'iṣ*) et Kamâl Ibn al Hamâm (+ 861/1457).

(2) Cfr. Baqlî, *tafsîr*, in Qor. XVII, 1 ; et ici p. 405-406.

(3) = angélique. C'est l'extase de Bisṭâmî, si bien caractérisée par Ḥallâj, en sa critique du fameux mot « *Sobḥânî* » ! Los à Moi ! » : « Pauvre Aboû Yazîd ! Il était arrivé au seuil de l'élocution inspirée. C'est bien de Dieu que lui venaient ces paroles (aux lèvres). Mais il ne s'en rendait pas compte, aveuglé qu'il était encore par sa préoccupation de « Bayézid » (= son moi, qu'il voyait encore se dresser comme un obstacle imaginaire) dans l'entre-deux (entre Dieu et lui). Tandis que le sage, qui écoute Dieu former des paroles (en son cœur), ne considère plus « Bayézid » (= son moi), — et ne se préoccupe plus, ni de rétracter ces paroles, ni de s'effrayer de leur énormité » (ce que Bisṭâmî faisait) (Baqlî, *shath.* 131 ; corr. trad. de Taw. p. 177).

gage, conformation en un exemple, union transformante par compréhension immédiate, synthétique à priori (1).

Ce dernier genre d'intervention surnaturelle, par union transformante, peut s'accompagner également des phénomènes caractéristiques des deux premiers genres : spiritualisation des cinq sens charnels (2), et illumination des « sens internes » (3) propres à l'âme séparée.

Auquel de ces trois genres rattachent-ils l'extase mohammédienne ? Au second (4) : en effet, la vision de Moḥammad au *mi'râj* est définie comme une vision, triplement impersonnelle, de la *nature* divine (en tant que sainte) par la *nature* spirituelle d'un homme, grâce à l'intermédiaire d'une *nature* angélique illuminée. Ibn 'Aṭâ observe qu'au *mi'râj*, la chair (*nafs*), la nature spirituelle (*roûḥ*), et la conscience intime (*sirr*) du Prophète se sont trouvées dissociées, extasiées simultanément en des perceptions indépendantes (5). Ḥallâj, précisant Jonayd, montre que Moḥammad, après avoir renoncé (*1*) à ses sens charnels (6), a annihilé son désir de voir Dieu, s'est volontairement mis en suspens, a laissé en arrière (*2*) sa conscience intime, son cœur (7) ; seul, son

(1) Cfr. ici, p. 915.

(2) Goût, vue, odorat spirituels.

(3) Sens commun (*ḥiss moshtarîk*), phantasie (*khayâl*), imaginative (*wâhimah*), estimative (*motakhâyilah*) et mémorative (*ḥâfiżah*).

(4) Avis unanime d'Ibn 'Arabî (*shajarat al kawn*, 18) et Jîlî (*insân kâmil*, II, 37, § 8) ; Ghazâlî, qui l'admet dans l'*iḥyâ* (IV, 178), insinue dans le *mishkât* (p. 56) qu'Abraham et Moḥammad sont arrivés à l'incendie spirituel, à l'extase transformante (cfr. Makkî, *qoût*, II, 78).

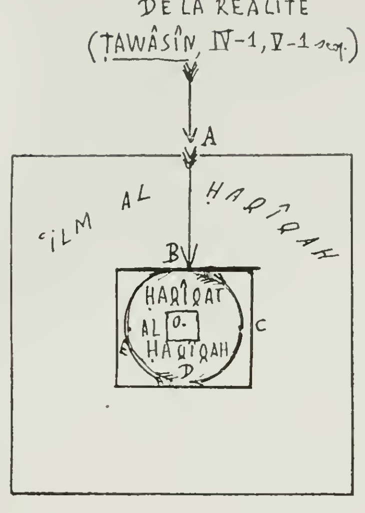
(5) Ap. Baqlî, *tafsîr*, in Qor. XVII, 1.

(6) Taw. II, 7.

(7) Taw. II, 8, V, 14. Il s'est spolié de son cœur, pour recevoir impassible, la vision nue de l'idée pure en son intellect. Les théologiens musulmans critiquent précisément le récit évangélique de l'Agonie du Christ au jardin des Olives comme attestant la démarche inverse ; accepter en son cœur la souffrance, voulue de Dieu, humblement, tout en

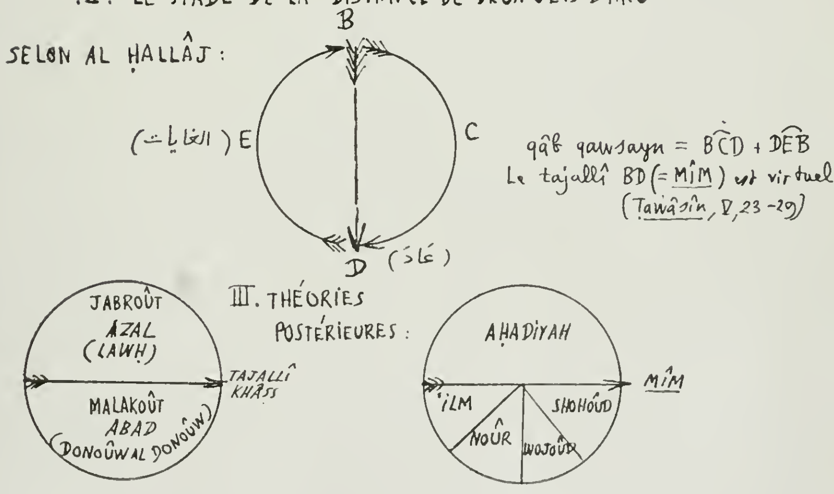
— QÂB QAWSAYN —

I. LES ETAPES DANS L'INVESTIGATION DE LA RÉALITÉ
(Ṭawâsîn, IV-1, V-1 seq.)



A = 1ère étape
B = 2ème "
D = 3ème "
1er jet d'arc = BĈD
2ème — — = DÊB
O = ḤAQQ AL ḤAQÎQAH

.II. LE STADE DE LA "DISTANCE DE DEUX JETS D'ARC"



BAQLÎ (shaṭḥiyât)
(publ. ap Taw. p 84-86)

SOWAYDÎ (App. au Kashf al ḥojob, 114)

(L'école moniste identifie les arcs avec les aires des segments sous tendus).

PLANCHE XXV — Qâb qawsayn (pp. 852-853).

« œil spirituel (*baṣar*, *naẓar*), poussant au delà, a parcouru et mesuré (*3*) le cycle complet des « deux jets d'arc », a « situé » l'inaccessible Essence divine à l'intérieur de ce cercle, en deçà de toute science du créé.

2. [« *Par l'Etoile, à son déclin* ! »] (1).

(*1*). «Le premier b (2),qui est inscrit au seuil de l'enceinte extérieure, représente celui qui atteint l'enceinte de la Réalité, (sans arriver à la Réalité elle-même). Le second b représente celui qui l'a atteinte, puis, qui y a pénétré, et se heurte à une porte close qui le sépare (de la Réalité). Le troisième b représente celui qui, s'étant heurté en vain à cette porte, s'en va errer dans le désert de la «réalité de la Réalité ».

(*2*).Arrière ! pour quiconque pénètre dans l'enceinte ! Car le passage est muré, et le visiteur éconduit. Le point en haut représente son projet, le point en bas son rebroussement vers son point de départ, et le point intermédiaire son irrésolution.

(*3*). Car l'enceinte (intérieure) n'a pas de porte, et le point qui est en son centre, c'est la Réalité.

(*4*). Or « Réalité » veut dire : cette chose à laquelle n'échappent ni les dehors, ni les dedans (des êtres), et qui ne tolère pas de parèdre.

(*5*). Si tu désires comprendre ce que je viens de t'indiquer, saisis les quatre oiseaux, et serre-les (le bec tourné par de

renonçant à comprendre (Ibn Ḥazm, II, 61 ; Ibn al Torjomân, *toḥfah*, 22-25 ; Ibn Qotaybah, *mokhtalif*, 351 ; Ibn Taymiyah, *jawâb ṣaḥîḥ*, II, 224-230).

(1) Tel est, vraisemblablement, le titre manquant, à restituer ; Baqlî dit simplement en guise de prologue : « il est dit, *dans un des Ṭawâsîn* (*der ba'ḍ Ṭawâsîn*) ».

(2) Voir les trois lettres arabes *BÂ*, marquées sur le schéma de Taw. p. 25 ; remplacées sur la planche ci-contre par les capitales droites A, B, D.

vers toi... » (1) (= cesse de te disperser au dehors, et concentre-toi en dedans) (2), car Dieu ne plane pas (3).

(*6*). C'est le zèle jaloux (4) (de Dieu, à l'égard de la Réalité) qui nous la fera apparaître, en nous, après nous l'avoir cachée (hors de nous) ; c'est la timidité (à son égard) (5) qui nous en tenait écartés, c'est la stupeur qui nous en tenait privés.

(*7*). Telles sont les significations que prend (pour nous) la Réalité. Et il y a plus fin à saisir que cette enceinte : des profondeurs, des désignations de régions. Plus délié encore, à saisir, est le fonctionnement interne de l'entendement, à cause de l'invagination de l'imagination (que cela requiert).

(*8-9*). Car l'observateur (auquel je m'adresse) observe l'enceinte du dehors ; non du dedans. Quant à la « science de la science » (6) de la Réalité, il ne la connaît pas ; et il n'y arriverait pas ; car toute science dénote un observateur, et toute enceinte dénote un « lieu interdit », *Ḥaram*.

(*10-11*). Aussi a-t-on nommé, à cause de cela, le Prophète

(1) Qor. II, 262. Verset célèbre, réponse de Dieu à Abraham lui demandant comment Il ressusciterait les morts (cfr. Gen. XV, 9-10). La fin est : « pose ensuite sur chacune des quatre montagnes (= les quatre points cardinaux) l'un d'entre eux, et puis, appelle-les ; ils viendront à toi en hâte ». — C'est la parabole de la « résurrection spirituelle », *mî'âd 'aqlî*, selon les *Ikhwân al ṣafâ*, IV, 383 ; Fakhr Râzî, *'iṣmah*, f. 163b (cit. Goldziher) ; Jalâl Roûmî, *mathnawî*, V, 1.

(2) Dans ta nullité, afin d'y trouver Dieu : qui est la Résurrection. Baqlî commente : si tu veux rejoindre Dieu, mets à mort tes oiseaux, coupe les ailes de ta science, renonce à toutes tes qualités créées ; les oiseaux sont les « quatre éléments ».

(3) Ḥallâj amorce ici la parabole de Taw. V, 9.

(4) Baqlî commente : « zèle jaloux » veut dire *fardânîyah* (solitarité) quand il s'agit de la Réalité.

(5) Cfr. sa sentence : « *Ḥayâ' al Rabb* ».

(6) *'ilm 'ilm* = *fahm fahm* = *ma'rifah*, compréhension (par le dedans) de la Réalité.

Ḥaramî, car lui seul est ressorti de l'enceinte de l'Interdit (1). Il était plein de crainte et d'émoi ; revêtu de la robe de la Réalité, il sortit, criant à toute la création : « Ah! » (2).

(*V-1*). Plus menu encore, à saisir, est le récit concernant le Point (primordial), lequel est l'Origine, qui ne croît, ni ne décroît (3), ni ne se consume.

(*2*). Celui qui ne le repère pas est représenté par celui qui se tient dans l'enceinte extérieure. Il nie Mon état, puisqu'il ne m'aperçoit pas ; aussi me nomme-t-il *zindîq*. Il tire contre moi la flèche du mal, puis il appelle à la rescousse, voyant ma gloire (qu'il juge usurpée) (4) ; et c'est vers l'Enceinte Interdite, qui est derrière l'au-delà, qu'il appelle à la rescousse (5), en criant.

(*3*). Celui qui est arrivé à la seconde enceinte s'imagine que Je suis le (6) « maître inspiré » (7).

(*4*). Celui qui est arrivé à la troisième enceinte pense que Je suis au fond de ses penchants (8).

(*5*). Enfin, celui qui atteint l'enceinte de la Réalité M'oublie, son attention est distraite de Moi (9) (= il s'absorbe dans sa science vaine de cette arrivée).

(1) Image probablement inspirée par le *ṭawâf* autour de la Ka'bah. Cfr. image analogue de S. Bernard (*Serm. In Cant.*, 62), à propos des trois contemplations : des creux de la pierre (humanité du Christ), du *mur d'enceinte* (gloire divine) et de la pierre vive (Essence divine).

(2) Cfr. Taw. V, 2 ; IX, 3.

(3) Cfr. discussion classique pour la foi (Kal. 23).

(4) Une grâce m'a fait transcendre l'enceinte d'interdiction, et je suis arrivé à l'union.

(5) *feryâd*, traduit Baqlî. Cfr. la légende de l'intervention de Moḥammad, ici p. 451.

(6) Ce n'est peut-être pas le mot d'Ibn Khafîf (cfr. Taw. p. x), qui appelle Ḥallâj : « *un* maître inspiré ».

(7) Il Me confond avec la créature que J'inspire (ici p. 522).

(8) Il M'identifie à ses désirs (ici p. 740. n. 3, 643).

(9) Commentaire de Baqlî publié ap. Taw. p. 84, n° 7 : « son atten-

(*6*). « Et pourtant ! Non ! Il n'y a pas de décharge à faire valoir ! C'est auprès de ton Seigneur (seul) qu'il faut aujourd'hui que tu te tiennes ! Tandis qu'Il tance l'homme (= toi-même) sur ses actes, prématurés et différés ! » (1).

(*7*). Mais l'homme se rejette sur le témoignage indirect de l'ouïe, recourt en hâte à la [responsabilité d'un tiers à faire valoir comme] décharge ; pris de peur devant les étincelles (du feu), son attention biaise et plane (à côté).

(*8*). Ainsi ai-je vu un oiseau (spirituel = une âme) d'entre les oiseaux (mystiques), — un oiseau à deux ailes (2), — il niait ma gloire (= mon état d'union), aussi persistait-il à planer (3).

(*9*). Et il me demanda où (aller pour) trouver la paix (du cœur). Et je lui dis : « Coupe-toi l'aile (4) avec les ciseaux de l'anéantissement, sinon tu ne pourras me suivre. »

(*10*). Et il me dit : « Avec mon aile, je vole vers mon Ami ! » — « Malheur à toi ! lui dis-je (5). Nul n'est semblable à Lui,

tion s'absorbe dans la science vaine de la surface et de la rive ». Cfr. ici, p. 468, n. 4, l. 6 ; — Taw. II, 8.

(1) Qor. LXXV, 11-13 (cfr. LXXXII, 5).

(2) Ce mot souligne, croyons-nous, une allusion au *mi'râj* de Bistâmî, ainsi conçu : « La première fois que j'allai vers Son unicité, j'allai comme un oiseau dont le corps est moneïté, et les deux ailes pérennité ; et je ne cessai de voler dans l'air de l'analogie, dix ans, si bien que j'y repris dix mille fois conscience de moi-même... et je ne cessai de voler jusqu'à l'esplanade de la pérennité où il y avait l'Arbre même de la moneïté [; puis il décrivit sa terre, sa racine, son tronc, ses branches et ses fruits (c'est le *jujubier ultime*, le *buisson ardent*), puis il ajouta :] et je compris que tout cela n'était que duperie (*Khad'ah*) ». — On se rappelle le jugement sévère d'al Ḥallâj sur le *Sobḥânî* de Bisṭâmî (ici p. 851).

(3) Les deux ailes, des deux sciences (*himmah*, *ḥâlah*) selon Baqlî.

(4) Cfr. p. 416.

(5) C'est par Dieu seul que tu arriveras à Dieu. Corr. comm. Baqlî (Taw. 84, n° 10) par Taw. 84, n° 12.

l'Audient, le Voyant. » Et, de fait, il chut alors dans l'océan de la réflexion, où il se noya.

(*11-12*). On peut représenter ainsi (l'océan de) la réflexion. Un seul point unique, d'entre les points de cette enceinte, qui figurent les (divers) pensers de la réflexion, — est la Vérité ; tous les autres sont l'erreur.

Et voici comment s'exprime la réflexion (1) :

Je vis mon Seigneur, avec l'œil de mon cœur,
Et Lui dis « Qui es-Tu ? » Il me dit « *Toi* ! (2) ».
Mais, pour Toi, le « où » ne sait trouver un lieu,
Il n'y a pas de « où » repérable, du moment qu'il s'agit de Toi !
Et il n'y a pas d'image venant de Toi, dans la durée,
Qui permette d'apprendre « où » Tu es !
Puisque Tu es Celui qui embrasse tout lieu,
Et passe au delà de tout lieu, où donc es-Tu, Toi ? » (3)

(*13*). « Il alla près (de Dieu) » en s'élevant, « puis il revint vers Lui » en remontant ; il alla près de Lui par la recherche, puis il revint vers Lui (en planant) de contentement ; il laissa là son cœur et il s'approcha de son Seigneur (4) ; son attention cessa dès qu'il M'aperçut (5), sans qu'il fût réellement

(1) Critique du ḥadîth de la vision de Moḥammad.

(2) C'est là le mot que Jorayrî déclarait être l'explication de l'extase inachevée de Bistâmî, qui n'avait pas su se le formuler (Sahlagî, *noûr*). Ḥallâj le critique (cf. ici, p. 547, vers cités).

(3) Ce quatrain a été systématiquement déformé par l'école d'Ibn 'Arabî (Qayṣarî ; Nâbolosî, *hatk*, 36 ; Ibn 'Ajîbah), qui lui fait dire que Dieu est n'importe où ; alors qu'al Ḥallâj veut dire, au contraire, que Dieu ne se trouve éminemment que par cette vision de la transcendance que Moḥammad n'a eu qu'à la station dite « de la distance des deux jets d'arc » (cfr. Taw. p. 167).

(4) Moḥammad est représenté comme un oiseau, dans l'envol de l'extase. Cfr. *suprà*, p. 842 et p. 854.

(5) Cfr. Taw. V, 5. Il y a là un planement par oscillation circulaire, un va-et-vient : allant vers le but (en s'éloignant du spectateur), puis revenant du but (en se rapprochant du spectateur). Cfr. 'Askarî, *ṣinâ'atayn*, 210 ; Ibn 'Arabî, *fot.* III, 255-256.

absent. Comment exprimer sa présence, inconsciente, — et son regard, qui ne regardait rien.

(*14*). De l'éblouissement il passa à la lucidité ; et de la lucidité à l'éblouissement ; attesté (par Dieu), il attesta (Dieu) ; Le rejoignant, il En fut séparé ; il fut rejoint à son Désir, en restant sevré de son cœur (1) ; « son cœur n'a pas inventé (= forgé) ce qu'il a vu ».

(*15*). Dieu le cacha, puis le rapprocha ; l'abrita, puis le pacifia ; le désaltéra, puis le nourrit ; l'écréma, puis le décanta ; l'interpella, puis l'appela ; l'affligea, puis le secourut ; l'équipa, puis le mit en selle (2).

(*16*). Or il y avait une *distance* évaluable (de Dieu à lui) (3) quand, revenant sur ses pas, il compléta son trajet ; quand, interpellé, il répondit ; ayant regardé, il s'effaça ; ayant bu, il se satisfit ; s'étant approché, il prit peur ; s'étant écarté des cités et des camarades, il se sépara des consciences et des regards, et des traces créées.

(*17*). « Votre compagnon n'a pas dévié en Nous contemplant : il n'a pas passé outre (en Nous visitant), et il ne s'est pas insurgé (en Nous prêchant) (4). Il ne Nous a pas comparés à d'autres que Nous-mêmes en traitant avec Nous. Il n'a pas dévié en visitant le jardin du souvenir (*dhikr*), il n'a pas passé outre en suivant le périple du penser (*fikr*) (5).

(1) Il n'y a pas eu union mystique, et donc pas d'accord vital entre la langue et le cœur (cfr. ici, p. 499 et p. 922). Jonayd le note : Mohammad, au rebours de Moïse, n'a pas *désiré* la vision (Hojwîrî, *Kashf*, 332).

(2) Double mouvement, déjà souligné, de va-et-vient.

(3) Par pure appréciation intellectuelle ; en deux temps.

(4) Un symbole littéraire de ce mouvement d'oscillation intellectuelle est donné par ce que Chesterton appelle le *topsy-turvydom* de l'espace (*Ball and Cross*, p. 314) : le fait que, lorsque celui qui croit *monter* vers un astre s'en est rapproché, il se voit *tomber* dedans (spirale).

(5) Ici p. 540.

(*18*). « Votre compagnon n'a pas dévié : il ne s'est ni détourné, ni délassé ; il n'a pas détourné l'œil, vers un « où », il ne s'est pas délassé, par un « quand », de la durée pure.

(*19-20*). Mais il a fait mémoire de Dieu en ses (moindres) respirations et clins d'œil ; il s'est résigné à Lui dans les chagrins, et L'a remercié pour Ses dons ; « n'étant plus qu'une inspiration docile, allant et venant de la Lumière à la Lumière » (1).

(*21*). « Change ton parler (2) ! disparais d'entre les chimères ! Lève les pieds hors des créatures et des hommes ! Mets à part de Dieu la mesure et l'harmonie (du langage) ! Passionne-toi (pour Lui), éperdu, poursuis ton amour..., saisis le sens anagogique, prends ton essor d'entre les montagnes et les collines (3), montagnes de la réflexion et collines de la sécurité : pour considérer, enfin, Ce que tu regardes ; alors, tu ferais descendre cette nuit pleine (4), qui doit mettre fin au jeûne légal, en descendant sur l'Enceinte Consacrée. »

(*22*). Ensuite, il alla près (de Dieu), semblable à celui qui va entrer dans l'intention (de l'idée qu'il veut faire comprendre) ; puis il revint (= se retourna), (annonçant qu'il était) interdit de pénétrer (5) : pareil à une digue bâtie pour arrêter (nos désirs d'union), plutôt qu'à une humilité saisie d'impuissance (6) ; passant du degré des Egards au degré de la

(1) Qor. LIII, 10.

(2) Ḥallâj, en état d'union mystique, contemple Moḥammad et l'exhorte à passer outre pour arriver à l'union (cfr. Taw. V, 9).

(3) Les deux voies, cfr. *suprà*, p. 540.

(4) *ṣamṣâmah*. Cfr. *Lisân al 'arab*, s. v. ṢMM.

(5) Lire *ḥâjiz* (cfr. ici, p. 867 ; Qor. XXVII, 62, LXIX, 47) ou *'âjir*, termes synonymes

(6) Wâsiṭî fait de cette rétroversion de Moḥammad la caractéristique de toute vision de l'essence divine : « Celui qui s'imagine s'être rapproché de Dieu, soi-même, met entre Dieu et lui une distance ; que dis-je ? quiconque s'est rapproché de Dieu, s'écarte (*tadallä*) forcément de la perception de Sa réalité » ('Iyâḍ, *shifâ*, I, 167).

Réprimande, puis du degré de la Réprimande (1) au degré de la Vicinité (2). Il était allé, en chercheur ; il revint, en fugitif. Il était allé, invocateur ; il repassa, héraut (proclamant Dieu inaccessible). Il était allé, exaucé ; il revint, investi de la « vicinité » divine. Il était allé, témoin offert (= martyr) ; il revint, contemplateur (3).

(*23*). « La distance parcourue (auprès de Dieu) étant alors de deux jets d'arc », il visa le but « Où » avec la flèche de l'« entre-deux » ; et il constata qu'il y avait bien : « deux arcs », pour préciser le lieu exact, « ou », [hésitant] à cause de l'imperceptibilité de l'Essence (4), « un peu plus près », dans l'essence de l'Essence (5).

(*24-28*). Je pense que notre phrase, ici, ne sera compréhensible que pour celui qui est parvenu au second jet d'arc lequel est au delà de la Tablette (6). Là, les lettres qu'on emploie ne sont plus les lettres de l'alphabet arabe, sauf une seule, le *mîm* (= le nom) ; laquelle désigne le « Dernier » nom divin (7).

(*29-30*). Or, ce *mîm* se trouve être aussi la corde [qui soustend l'arc] du nom divin « le Premier » (8) pour celui-là qui

(1) Ici p. 737.

(2) Cfr. p. 859, n. 6.

(3) Ces différentes antithèses marquent les deux stades de l'extase, les deux jets d'arc. A partir de ce paragraphe, Baqlî classe ainsi : §§ 22, 31-33, 23-30, 34-39. J'ai conservé ici le classement du ms. de Londres. Le sens reste d'ailleurs le même.

(4) En dedans de l'aire circonscrite par ces deux arcs.

(5) A l'intérieur insondable de cette aire interdite (Harawî, ap. Ibn al Qayîm, III, 207).

(6) Au delà du décret, dans le précepte ; au delà de la nécessité, dans la liberté.

(7) Signe connu du *jafr*, conservé chez les Noseïris = la finalité de l'individu.

(8) La causalité de l'individu.

(par sa flèche = l'étincelle de la révélation coranique) (1) a éclairé à nu l'Emplacement Interdit (circonscrit par les deux jets d'arc = l'Essence divine).

(*31*). La forme adéquate du discours (2) est celle dont le sens aboutit à un *rapprochement* (3) (de la pensée avec l'Objet du discours). Or le sens n'appartient en plénitude qu'à la Réalité de Dieu (4), non à la méthode des créatures, et ce *rapprochement*, donc, ne s'obtient qu'en se maintenant dans le cercle de l'exactitude rigoureuse (5).

(*32*). Cette Réalité (de Dieu) (6), qui vérifie les réalités (créées), se trouve : grâce à la précision des distinctions, aux expériences antérieures, aux sanglots dans la captivité ; en recourant à un antidote composé par un médecin qui nous aime ; par la considération d'une rupture d'avec toutes nos attaches ; dans les coussins de selle de ceux qui arriveront ensemble au gîte d'étape ; grâce à la persistance des calamités et au discernement des distinctions. (La Réalité se manifeste à nous) par une parole de *délivrance* (7), libérant des itinéraires individuels, lesquels diffèrent suivant les personnes. Et le *rapprochement* s'envisage alors comme une perspective

(1) *tajallî khâṣṣ* (Baqlî). — C'est de Moḥammad qu'il s'agit : Ḥallâj, en termes voilés, exprime ici que la finalité interne de Moḥammad, vis-à-vis de sa causalité externe, n'a été que comme la corde par rapport à l'arc (cfr. ici, p. 383).

(2) *ṣîghat al kalâm* (*waḍ' koll shay' fî mawḍi'ihi* : 'Askarî, *ṣinâ'atayn*, 120). Pour Ibn Kollâb et Ash'arî, la Parole divine n'a pas de *ṣîghah* exprimable parmi les hommes ; pour Ibn Ḥanbal, cette *ṣîghah* est le Qor'ân ; pour Ḥallâj, c'est l'inspiration imprévisible ; pour les Sâlimiyah, la concentration de l'attention fervente suffit à la réaliser.

(3) *donoûw*, commente « *aw adnä* » ; cela que Moḥammad n'a fait qu'indiquer.

(4) Cfr. Ja'far (ap. 'Iyâḍ, *l. c.*, I, 166-167).

(5) L'enceinte circonscrite par les deux jets d'arc.

(6) Ici, le texte est douteux (un *waw* de trop chez Baqlî).

(7) La « résurrection intellectuelle » de Qor. II, 262.

nue, librement ouverte (1) devant la compréhension du mystique qui a suivi jusque-là (2) les sentiers frayés par la tradition prophétique.

(*33*). Car le Maître d'Yathrib l'a proclamé : la gloire de Celui qui possède la plus excellente des gloires, inviolable, est enclose « dans un livre scellé » (Qor. LVI, 77) (3) ; et il nous l'a rappelé dans un livre ouvert, et « noté par écrit » (Qor. LII, 2), sur les sens du « langage des oiseaux » : quand il nous a amenés (pour contempler Dieu, en volant) jusqu'à cette station, dont « la distance est de deux jets d'arc ».

(*34*). Comprends donc, si tu as compris cela, ô captif ! que le Seigneur n'entre en dialogue qu'avec les Siens (4), et les amis des Siens.

(*35*). Etre l'un des siens, c'est être celui qui n'a plus ni maître ni disciple, sans préférence ni différenciation, sans distraction ni rappel ; n'ayant plus rien « à lui », ni « de lui », rien ! En lui, il y a ce qui est (5) : c'est en lui, mais sans qu'il ait d' « en lui » : comme un Désert sans eau dans un

(1) Et non plus interdite (cfr. ici, p. 517).

(2) Cfr. ici, p. 522.

(3) Allusion aux versets LVI, 76-80 : « ce Qor'ân précieux, enclos *dans un livre scellé*, que seuls les purifiés peuvent ouvrir, — révélation que leur adresse le Maître des mondes ». — Ḥallâj suit ici l'exégèse d'Ibn Karrâm (Ibn al Dâ'î, 381 ; mentionnée par Shahrast. I, 143-144) : que les *motashâbihât* coraniques ne sont pas de simples allégories pénétrables pour une raison humaine quelconque (opinion mo'tazilite, ash'arite), — mais des paraboles recélant un sens réel, mystérieux, que seules les âmes moralement *purifiées* peuvent goûter (Ḥallâj, in Qor. L, 1 ; Baqlî, t. II, p. 304 ; et le « *mokhâṭab al Qor'ân* », id. II, 209).

(4) C'est ainsi que, dans le Qor'ân, Dieu déclare à Noé que son fils (noyé) n'est pas un des siens (*ahl*) ; à Abraham, que son père n'est pas un des siens ; à Moḥammad, que son fils adoptif n'est pas un des siens. — Cfr. Taw. I, 5.

(5) Jalâl Roûmî a repris ce mot comme titre : *fîhi mâ fîhi*.

désert sans eau, — comme un Signe dans ce signe (de Dieu, qu'il est déjà).

(*36*). Les déclarations publiques (des autres) traduisent ses pensées (intimes), leurs pensées traduisent ses vœux (1). Son vœu vise au loin, sa règle est dure, son nom glorieux, son aspect incomparable ; sa sagesse est son non-savoir, son non-savoir est sa seule réalité, c'est son péché qui lui donne confiance. Son nom, c'est sa règle de vie ; son signe, c'est qu'il brûle d'un incendie ; son attribut (essentiel), c'est le désir !

(*37*). L'observance légale est sa caractéristique, — les soleils sont son hippodrome, les âmes son parvis, Satan son instructeur (2) ; tout être sociable devient son animal familier ; l'humanité est son secret, l'écroulement sa gloire, l'abaissement son sujet de méditation, la « fiancée » (3) son jardin, les décombres son palais !

(*38*). Ses maîtres font Mon refuge, ses principes Mon alarme, sa volonté Ma requête, ses secours Mon abri, ses chagrins Mon angoisse ! Son feuillage abrite Mon aiguade, les franges de ses manches couvrent Ma pauvreté.

(*39*). Ses alentours sont stérilité, et ses approches ne sont que cendre ; sa doctrine est la pierre angulaire de son état de conscience ; et son état n'est qu'impuissance. Mais tout autre état serait objet de colère pour Dieu. Voilà donc qui est suffisant ! Et ainsi, à la garde de Dieu ! »

(1) C'est le *moṭâ'*.

(2) D'où l'apologue apocryphe de Taw. VI, 20-25.

(3) La terre sacrée des élus, à Jérusalem selon le *ḥadîth* : « au jour du Jugement, le Paradis piquera (en volant), vêtu comme une *fiancée*, vers Jérusalem... » (Ibn 'Abd Rabbihi, *'iqd farîd*, III, 262 ; cfr. Apoc. XXI, 2).

d) *Chapitres VI et VII.*

1. *Note sur le péché de Satan.*

Le sujet du *Ṭâ Sîn al Azal* est la chute de Satan ; due, selon le texte exprès du Qor'ân, à ce qu'il se fit, contre Dieu lui-même, le champion irréductible du monothéisme islamique ; en se refusant (lorsque Dieu invita les Anges à se prosterner devant Adam) à adorer « un autre que Dieu » (1) (Qor. II, 37 ; VII, 10 seq.).

L'étude de ce cas ardu fit introduire des distinctions dans le péché de Satan : *1°* Il ne fit pas de prosternation (transgression, *ma'ṣiyah*) ; *2°* il déclara « je vaux mieux qu'Adam » (orgueil, *istikbâr*) ; car « je suis de feu, et Adam de limon » (raisonnement (2), *qiyâs*) ; donc *3°* son intention a été, croyant connaître Dieu à fond, de déférer à Son décret plutôt que d'obéir à Son commandement.

A. Mo'tazilites et *Żâhirites* (3), plaçant la responsabilité individuelle dans l'act ee xterne (et non la pensée, ni l'intention), restreignent le péché de Satan à son geste de refus (*1°*) ; les mo'tazilites justifiant en soi la pensée libre, le *qiyâs*, et les zâhirites l'interdisant en soi comme invinciblement erroné, la question de son raisonnement (*2°*) ne se pose pas ; ni celle de la légitimité morale de son refus (*3°*), les żâhirites, comme les mo'tazilites, nevoyant d'autre intention compréhensible que celle qu'y attache Dieu. Ange très haut, et aimé de Dieu, Satan est *devenu* « Kâfir » (Ibn 'Abbâs, Ibn Mas 'oûd).

(1) S. Paul, *Hebr.* I. Voir le grand commentaire de Ṭabarî.

(2) Ce fut le premier *qiyâs*, note Awzâ'î ('Okbarî, *sharḥ wa ibânah* ; Râghib pâshâ, *safînah*, 108).

(3) Jâḥiż, *hayawân*, VI, 86. Hazm. III, 198 ; Râghib pâshâ, 85-86 ; Mortaḍâ, *monyah*, 48-49.

B. Hanbalites, mystiques traditionnalistes, morji'tes et *ash'arites* (1), plaçant la responsabilité dans la pensée, en dehors de l'acte externe (et de l'intention), restreignent le péché de Satan à un faux raisonnement (*2°*), attestant de sa part un simple manque à deviner l'intention divine (*3°*), faisant de la forme d'Adam une « image » synthétique des perfections divines ; son péché d'ignorance (*jahl*) s'est traduit par une phrase dérisoire (*istihzâ*). Il n'a jamais été ange, mais simplement *jinn* (2) ; et, même s'il a été ange, il a toujours été *kâfir*. N'a-t-il pas été pourtant *'ârif* ? ; Mâzarî et Haytamî refusent de poser la question (3).

C. Trois ḥanéfites morji'tes, Yoûnos Samarrî, Ghassân et Ibn Shabîb, l'école de Moḥâsibî, Tostarî, et les imâmites, surtout extrémistes (4), doivent s'avouer que Satan est *moû' min* et *'ârif* ; ils placent son péché dans un revirement de sa volonté, intention perverse (*3°*) ; envie conçue à l'égard de la sanctification (*'iṣmah*) ou « parcelle sanctifiante » (Bayân), destinée à Adam : donc reniement en son cœur de la sainteté divine elle-même, par refus de s'humilier amoureusement devant Dieu (Ibn'Aṭâ, Wâsiṭî, Qannâd, Maghribî). D'Ange, et de *mou'min*, il est *devenu* « kâfir » (Imâmites) ; ou restant « mou'min », s'est damné (Samarrî).

D. Développant ce thème, après Tostarî (5), Ḥallâj montre que le quiétisme obstiné de Satan, posant au parfait gnostique, et se vantant d'aimer Dieu, aboutit à l'exclure de l'union divine (4e « Non ! »), après lui avoir fait transgresser le décret (1er Non : *1°*), blasphémer la sagesse (2e Non : *2°*)

(1) Hazm. III, 200 ; IV, 206. Shiblî, *âkâm*, 154-156.
(2) Ḥasan : ḥanbalites, notamment Ibn Shâqilâ et Ibn al Farrâ, contre Ibn 'Aqîl ; Ibn abî'l Donyâ le croyait un Ange.
(3) Haytamî, *fatâwä ḥadîthiyah*, 91.
(4) Shahr. I, 187, 204 ; Kîlânî, *ghonyah*, I, 80 ; Hazm. IV, 206.
(5) *tafsîr*, 37.

et minimiser l'omnipotence divine (3e Non : *3°*) (1). Le culte de l'observance (*'ibâdah*) l'a coupé de la règle d'obéissance (*ri'âyah*) (2). Ses *prétentions* restent extérieurement (de moins en moins fortement) exactes et valides, mais ses *intentions* se vicient intérieurement, de plus en plus. Satan assiste, impuissant, à la disparition graduelle (par dépérissement interne) des incomparables dignités extérieures dont il avait été revêtu, croyant unitaire (*mowaḥḥid*), sage (*'ârif*), véridique (*ṣiddîq*) et saint (*walî*) : il se damne, à jamais.

D. Les mystiques postérieurs, explicitant dans un sens moniste, la tendance latitudinariste de Tostarî admise par les Sâlimîyah (3), considèrent, qu'au fond, Satan n'a pas eu tort de pécher, et que le dam de ce parfait amoureux de l'Unité divine n'est qu'une apparence temporaire (4), qui cessera au jour du Jugement : il a eu raison de préférer être aveuglé par amour, de subir le décret de Dieu plutôt (5) que d'obéir à Son commandement (*1°*), de dire le feu supérieur (6) au limon (*2°*), il a été et redeviendra le premier des Anges, il est toujours en plénitude croyant unitaire, sage, véridique et saint.

E. Fragment d'al Ḥallâj probablement antérieur au *Ṭâ Sîn al Azal* (7) : Lorsqu'il fut dit à Satan : « Adore Adam ! »,

(1) Voir Taw. VII ; sous-titre de VI, et §§ 30-36.

(2) Wâsiṭî, ap. Baqlî, *tafsîr*, t. I, p. 244.

(3) *fot.* II, 737. Cfr. VIe proposition (*sojoûd fî'l thâniyah*) selon Ibn al Farrâ = IVe prop. ap. Kîlânî (*ghonyah*, I, 83). Et VIIe prop. (n'est pas entré en Paradis). Makkî, officiellement, reste orthodoxe (*qoût*, II, 134).

(4) Ibn 'Arabî, d'abord orthodoxe en apparence (*tadbîrât*, éd. Nyberg, 197 ; *shajarah*, 11 ; *fot.* III, 328), cède. Cfr. Kîlânî, *fotoûḥ al ghayb*, XXI. Jîlî, *insân Kâmil*, II, 40 (atténue en son *'aynîyah*, p. 198).

(5) Théorie du ḥarîrî Najm ibn Isra'il Shaybânî (+ 676/1277).

(6) Ibn Bord (*farq*, 39). Jîlî, *l. c.*, II, 39, en bas ; 'Alî Dédé, *Khawâtim al ḥikam*.

(7) Ce fragment, conservé par Ibn 'Aṭâ, serait la première esquisse

il adressa la parole à Dieu : Le poste d'honneur de l'adoration est-il donc retiré à ma conscience ? Ne te la doit-elle plus (1), s'il me faut maintenant adorer Adam ? Ce que Tu m'ordonnes là, c'est ce que Tu m'avais interdit ! — Je vais tè supplicier pour toujours. — N'est-ce pas que Tu me verras, tandis que Tu me supplicieras ? — Oui ! — Alors Ton regard dirigé vers moi m'aidera à supporter la vision de mon supplice ! Fais de moi selon Ton vouloir. — Je vais faire de toi le « lapidé ». — N'est-ce pas, que « ne plus avoir d'enceinte protectrice » (2) n'arrive qu'à ce qui est autre que Toi-même ? Fais donc de moi selon Ton vouloir ».

2. *Ṭâ sîn al Azal.*

— « *Le* Ṭâ Sîn *de la prééternité* [, et l'équivoque (pour qui se sait comprenant) relative aux prédications publiques (de l'inaccessibilité de l'Unité divine) qui demeurent *légitimes*, au rebours des intentions de leurs auteurs (lesquelles périclitent)] » (3).

(*VI-1*). « Il n'y a pas eu de prédications légitimes, excepté celles de Satan (4) et de Moḥammad (5). A cette différence

de l'œuvre. Je l'ai publié ap. Taw. p. XI-XII ; j'en améliore ici le texte grâce à l'édition impr. du *tafsîr* de Baqlî, t. I, p. 21, l. 6-9.

(1) *a lâ lak fî'l sojoûd.*

(2) *awa laysa lam yoḥâjiz...* (cfr. Taw. V, 22). Variante : *awa laysa lam yoḥâmid...* « ne plus recevoir d'hommages » ; allusion à son humiliante lapidation, par euphémisme.

(3) Ce prologue, évidemment contemporain de l'œuvre, est décisif pour l'interprétation de l'œuvre. — Pour les deux lettres *ṬÂ* et *SÎN*, je renvoie au commentaire de Baqlî (Taw., p. 1-2 ; comp. Mobarrad, *Kâmil*, II, 294 ; Moḥsin Fayḍ, *tafsîr al ṣâfî*, t. I, p. 124, t. II, p. 65). J'y vois l'inversion voulue de *SHÎ ṬÂN* avec permutation vocalique. Cfr. dans le Qor'ân, « *'ÎSA* » pour « *YISHOU'* », « *ḤM* » pour « *MḤ*[MD] », etc...

(4) Iblîs.

(5) Aḥmad. Tostarî avait esquissé la comparaison (*tafsîr*, 37).

près (que pour la formuler), Satan se précipita hors de l'Essence (1), tandis qu'Aḥmad perçut (en dehors de lui-même) l'essence de l'Essence.

(*2*). Il fut dit à Satan « Prosterne-toi ! » et à Moḥammad « Regarde ! (2) ». Mais Satan ne se prosterna pas, et Moḥammad ne regarda pas (3). « Il n'a porté son regard ni à droite, ni à gauche ; la vue de son intellect ne s'est pas émoussée et n'a pas forcé (l'enceinte sacrée). »

(*3*). Satan, lui, énonça prédication, puis ne revint pas sur sa détermination première.

(*4-5*). Tandis que Moḥammad énonça prédication, puis revint sur sa détermination première (4), disant (à Dieu) : « C'est en Toi que je me transporte, et sur Toi que je me jette ! » (5) ; et « O Toi qui retourne les cœurs ! » (6) ; et « Je ne saurais Te louer dignement ».

(*6-7*). Il n'y avait pas, parmi les habitants du ciel, de monothéiste (*mowaḥḥid*) (7) comparable à Satan : l'Essence lui apparut dans toute sa pureté ; il s'interdit, par timidité, à son égard, aucun clin d'œil, et se mit à vénérer l'Adoré dans l'isolement ascétique (8).

(1) Maqdisî paraphrase : « Si je me suis précipité hors de l'Essence, je suis tombé dans l'essence de l'Essence » (*taflîs*, p. 23, l. 12-13).

(2) Cfr. ici, p. 743, et p. 845 (Moïse).

(3) La négation est sûre : cfr. Ja'far, sur Qor. XVII, 1 (Baqlî) ; Taw. II, 7. Ḥallaj, ap. Kal. 5 et Sol. 56.

(4) Renonçant à maintenir contre Dieu l'*idée*, quand Dieu en eut changé l'*intention* ; il cessa de s'en croire propriétaire (cfr. ici, p. 615, n. 5).

(5) *ḥadîth al do'â* (*Lisân al 'arab*, s. v. *ṣoûl* ; Sarrâj, *loma'*, 347).

(6) Fin : « fixe mon cœur dans Ton culte ! » (Hanbal, VI, 91, 251 ; Moslim, ap. Fakhr Râzî, *as'as*, 165 ; Mottaqî, *Kanz*, III, 67).

(7) Cfr. Shiblî, *âkâm*, 153.

(8) *tajrîd* ; dont l'enivrement risque d'empêcher d'atteindre l'union mystique. « Celui qu'enivrent les feux de l'isolement ascétique...» (Sol. tab.).

(*8*). Il encourut malédiction, quand il atteignit l'esseulement plénier (*tafrîd*) (1), et fut mis à la question, quand, réclamant davantage, il demanda la solitarité.

(*9*). Dieu lui dit (2) alors « Prosterne-toi (devant Adam) ? — Pas devant un autre (que Toi) ! — Même si Ma malédiction tombe sur toi ? — Elle ne me nuira point ! » Et Satan dit (*Johoûdî...*) (3) :

(*10*) Je renie (Ton ordre)..., c'est pour T'affirmer (4) Saint !
Ma pensée veut rester folle de Toi !
Qu'est-ce qu'Adam ? Rien, sans Toi !
Qui suis-je donc, moi, Satan, pour le différencier (5) de [Toi (6) !

(1) Auquel il faut renoncer pour l'union (ici p. 641). Wâsiṭî : « Celui qui se voue à l'observance stricte (*nosk*) pour cette vie et pour l'autre, l'ignorance est son entendement, l'esprit de contradiction est son point d'honneur, il est incité à s'éloigner de Dieu ; (en tout cas) il ne s'en rapproche pas, car la dévotion extérieure (*'ibâdât*) nous isole de la règle de vie (*ri'âyât*), et garder l'intuition de sa propre dévotion, c'est garder intuition de ses propres actes, de son esprit propre ; or nul n'attaque Dieu plus violemment que celui qui se considère lui-même d'un œil de satisfaction ; aussi, lorsque Dieu interrogea Satan avec autorité royale, Il l'investit, de par Sa question même, d'une capacité de Lui répondre ; si Dieu ne l'en avait pas investi, Satan serait resté béant » (Baqlî, *tafs.*, t. I, p. 244). Wâsiṭî : « Celui qui endosse la bure de l'observance est induit au « Je » ; tel Satan » (*id.*, I, 245).

(2) Ibn 'Aqîl nie que Dieu lui ait parlé *Kifâḥã* (Shiblî, *âkâm*, 156). — Comp. § 9-12, 13-17, 27-29.

(3) Distique célèbre. Comparer la version d'*Akhb.*, 18 : « Ma folie, c'est de vouloir T'affirmer Saint ! — Mon illusion, c'est de tourner autour de Toi ! — Déjà l'Amant m'a transporté, — et Son œil, qui s'arque de désir. Le guide de l'amour nous avait bien avertis, — Que l'approche nous livre à l'équivoque ».

(4) Préférer le décret au précepte.

(5) i. e. l'adorer à part.

(6) Qoshayrî a fortement altéré le sens du distique (*latâ'if*, in Qor. XV, 42 ; XXIII, 99) : « Je renie (mon existence) pour Te proclamer Saint !... Et que ferait Satan pour nous séparer ? » (le distique est mis dans la bouche d'un saint, non plus de Satan).

(*11*). Il [chut dans l'océan de la Majesté, il y perdit la vue, et] dit alors : « Moi, qui ne veux plus de route (vers Toi) que passant par toi (1), me voici donc un amoureux dédaigné (2) ? — Tu t'es enorgueilli. — N'y aurait-il eu entre nous qu'un regard, qu'il me siérait déjà d'être orgueilleux et impérieux ; mais je suis celui qui T'ai connu dès la prééternité, « je vaux mieux que lui (= Adam) », car je Te sers depuis le plus long temps ! Et nul, dans les deux catégories de créatures, qui Te connaisse mieux que moi ! Il y a une intention mienne qui Te pénètre, et il y a une intention tienne qui me pénètre (3) ; toutes deux sont antérieures (à Adam). Que je me prosterne devant un autre que Toi, ou que je ne me prosterne pas, il me faut revenir à mon origine. Or Tu m'as créé de feu, et le feu retourne au feu, selon une équilibration et un choix que Tu as fait tiens (4) :

(*12*) Il n'est plus, pour moi, d'éloignement, depuis que
J'ai constaté que rapprochement et éloignement ne font qu'un.
Pour moi, si je suis délaissé, c'est encore Ton délaissement qui [me tient compagnie ;
D'ailleurs, comment ce délaissement s'opérerait-il, puisque [l'amour fait trouver ?
« Gloire à Toi ! En Ta providence ! En l'essence de Ton inacces- [sibilité
Pour ce serviteur pieux (= moi), qui ne se prosterne devant nul [autre que Toi ! »

(*13*). Moïse rencontra Satan, sur la pente du Sinaï (5), et lui dit : « O Satan ! Qu'est-ce qui t'a empêché de te proster-

(1) Non par les créatures.
(2) Majnoûn finissant, excès de platonisme, par se séparer de Laylâ.
(3) Nuance de vanité soulignée.
(4) Que Tu ne peux changer (*sic*).
(5) Où Moḥammad n'était pas (Qor. XXVIII, 46, 48). Comme au chap. III, Moïse est ici le type du contemplatif qui cherche l'union mystique.



Miniature persane du XVIe siècle — ms. Paris supp. persan 1559 f° 10b

PLANCHE XXVI. — Satan refuse d'adorer Adam (pp. 870-871).
N. B. — Satan, la figure noircie, est accroupi à droite sur son tapis de prière.

ner? — Ce qui m'en a empêché, c'est ma prédication d'un Unique Adoré (1) ; si je m'étais prosterné, je serais devenu ton semblable. Car toi, on ne t'a crié qu'une fois « Regarde vers la montagne ! » et tu as regardé (2) ; tandis que moi, on m'a crié mille fois « Prosterne-toi ! » et je ne me suis pas prosterné, étant donné que ma prédication devait maintenir l'intention qui me l'avait fait émettre (3).

(*14*). « Tu as mis de côté un Commandement (de Dieu) ? — C'était (de Sa part) épreuve, et non Commandement (4) — Sans péché ? Ta figure (5) en a été pourtant déformée. — O Moïse ! ce que tu me dis là n'est qu'allusion (6) à l'ambiguïté des apparences ; tandis que l'état de conscience, même frappé de déception, reste inchangé. La Sagesse acquise persiste, telle qu'elle était au début, même si l'individu (qui l'a reçue) se trouve déformé.

(*15*). « Fais-tu mémoire de Lui, à présent (7) ? — O Moïse !

(1) Jonayd avait déjà fait cette remarque (Hojwîrî, *Kashf*, 130 ; Ṣafadî, commentaire sur Ibn Zaydoûn, 84 ; cfr. Sha'râwî, tab. 84).

(2) Cfr. Taw. III, 6-8 ; ce que Moḥammad refusa de faire (Taw. VI, 2). Aḥmad Ghazâlî a donné les §§ *13-15* dans un sermon à Bagdad (Ibn al Jawzî. *qoṣṣâṣ*, f. 117ᵃ seq., d'après son autographe). Nous indiquerons ici ses variantes.

(3) Var. d'Aḥmad Ghazâlî : « Tu as dit : *'arinî*, et puis tu as regardé la montagne ; je suis plus sincère que toi en *tawḥîd*. » Glose d'A. G. : « Celui qui ne s'instruit pas auprès d'Iblîs en *tawḥîd*, n'est qu'un *zindîq* ! » Mot qui indigne Ibn al Jawzî.

(4) 'Izz Maqdisî précise la réponse, suivant la théorie des Sâlimiyah (ici p. 626) : « Il ne m'a rien commandé. — Ne t'a-t-Il pas dit « Adore Adam » ? — Il me l'a commandé pour m'éprouver, non pour que j'exécute effectivement Son décret. Si ç'avait été un commandement de décret, je me serais prosterné » (*taflis*, 25). Cfr. Jobba'î, ap. Ibn al Mortaḍâ, *monyah*, 48.

(5) « d'ange est devenue de démon » (A. G.).

(6) « Qu'état qui passe et rechangera » (A. G.).

(7) Ce que le Qor'ân (XX, 123) nie.

La pensée pure n'a pas besoin de mémoire. Par elle, je suis commémoré, comme Il est commémoré (1) :

Son memento (2) est mien, et mon memento sien
Comment, se souvenant à deux, pourrions-nous, tous deux, ne pas [être ensemble ?

Je Le sers maintenant plus purement, dans un instant plus vide, en un memento plus glorieux ; car je Le servais, dans l'absolu, pour mon lot de bonheur, et voici que je Le sers, maintenant, pour le Sien (3) !

(*16*). Nous avons, (à nous deux) (4), soustrait le désir à tout ce qui défend ou préserve, au dommage comme à l'intérêt. Il m'a isolé, unifié, ébloui, expulsé, pour que je ne me mêle pas aux saints ; — il m'a écarté loin des autres vu mon zèle (pour Lui seul), Il m'a déformé parce qu'ébloui, Il m'a ébloui parce qu'expatrié, Il m'a expatrié parce que serviteur, Il m'a mis en interdit parce que commensal, Il a montré mon indignité parce que je louais Sa gloire, Il m'a réduit au seul vêtement de l'*iḥrâm* à cause de mon *hégire* (5), Il m'a délaissé parce qu'Il S'était découvert à moi, Il m'a mis à nu parce qu'Il m'avait fait inhérent (à Sa prescience) (6), Il m'a fait inhérent (à Sa prescience) parce qu'Il m'avait différencié, Il m'a différencié parce qu'Il avait (d'avance) frappé mon désir de caducité.

(*17*). Eh bien, par Sa vérité, non, je n'ai pas fauté à l'égard de Son décret, je n'ai pas récusé le destin ! Et je ne me suis

(1) A. G. interpole : « O Moïse ! Plus Il en aime un autre, plus je Le désire, Lui ! »

(2) A. G. explique ce mot par Qor. XXXVIII, 79.

(3) Fatuité de Satan (cfr. ici, p. 682).

(4) Même nuance.

(5) Saisissante antithèse. L'*iḥrâm* est l'unique vêtement du pèlerin entrant, pour le sacrifice, dans le territoire sacré.

(6) *waṣlah* ; cfr. ici, p. 839.

pas soucié de la déformation de ma figure. Je garde mon équilibre à travers ces sentences. Me supplicierait-Il de Son feu pour l'éternité de la postéternité, je ne me prosternerai devant personne, je ne m'humilierai devant rien, individu (1) ni corps, car je ne Lui reconnais ni parèdre ni fils ! Ma prédication est celle des gens sincères. Moi, je suis sincère en amour ! »(2)

(*18*). Les états de conscience d'ʿAzâzîl (3) ont fait l'objet de diverses théories. L'une dit qu'il a été chargé d'une double prédication, au ciel et sur la terre. Qu'au ciel (d'abord) il prêcha aux Anges en leur indiquant les bonnes œuvres (= *tawḥîd*) ; et que sur terre (ensuite), il prêcha aux hommes (4), en leur indiquant les mauvaises actions (pour les éprouver).

(*19*). Parce qu'on ne reconnaît les choses qu'en ayant connu leurs contraires, et que la mince broderie de soie ne se peut coudre qu'en la tissant d'outre en outre, au travers d'un feutre noir. L'ange (ensuite) peut montrer à l'homme les bonnes actions, et lui dire symboliquement : « Si tu les accomplis, tu seras récompensé » ; oui, mais s'il n'a pas connu (auparavant) le mal, l'homme ne peut reconnaître le bien.

(1) Individualité immatérielle ; cfr. ici, p. 136 (et Sacy, *Druzes*, LVI, LVII, n.).

(2) Le trait est corsé à dessein ; Ḥallâj dit ailleurs : « Il n'est pas de protestation affichée d'amour qui ne cache une faute de convenance. »

(3) ʿ*Azâzîl*, premier nom de Satan avant sa chute (cfr. déjà Bonânî, ap. Hojwîrî, *Kashf*, 412). C'est, dans le *Lévitique* (XVI, 8, 10, 26), le nom du *bouc* émissaire, — et, dans le *Livre d'Hénoch*, déjà le premier nom de Satan, qui, relégué au désert, prêche aux Arabes et est détruit par Raphaël (X, 6 ; LIII, 5). — ʿ*Azaz-îl*, en syriaque « Dieu rend fort » (= *Pancratios* en grec ; cfr. Macler, *St-Azazaël*, *Bibl. Ht. Etudes*, CXLI, 1902).

(4) ʿIzz Maqdisî corrige : « les Anges » (sic).

(*26*) (1). Le nom de Satan, *Iblîs*, est dérivé de son (premier nom, *'Azâzîl*, où furent changés (2) : *'ayn*, représentant l' « amplitude » de son dessein ; *zâ*, la croissante « fréquence » de ses visites (à Dieu) ; *alif*, son viatique en Son « intimité » ; *zâ* (second), son « ascèse », nonobstant son rang ; *yâ* sa marche « errante » vers son agonie ; *lâm*, son « obstination » dans son malheur.

(*27*). Il lui fut dit : « Tu ne prosternes pas, ô humilié ? — Dis plutôt « amoureux », car l'amoureux est un humilié. Tu me dis « humilié » ? Mais j'ai lu, en un « livre évident », ce qui devait m'advenir, ô Puissant, ô Fort ! Comment m'abaisserais-je devant Adam, Tu m'as créé de feu, et lui de terre (3) ; ces deux contraires ne peuvent s'accorder (4). Et puis, je te sers depuis plus longtemps, j'ai une vertu plus haute, et une science plus vaste, et une activité plus parfaite ». — (*28*). Dieu lui dit : « Le choix est à Moi, non à toi. — Tous les choix, et mon choix même, sont à Toi, puisque Tu as déjà choisi pour moi, ô (notre) Inventeur ! Si Tu m'as empêché de me prosterner (devant Adam), Toi-même en as été cause ; si je T'ai manqué en Te répondant, Tu ne m'as pas quitté, puisque Tu m'écoutes ; si Tu avais voulu que je me prosterne, je suis Ton sujet soumis ; je ne connais personne, parmi les Sages, qui Te connaisse mieux que moi :

> Ne me blâme donc pas, le souci d'être blâmé m'est si étranger ;
> Récompense-moi plutôt, Maître, puisque je suis solitaire.
> Si, en fait de promesse, Ta promesse est vraiment la vérité même,
> En son principe, le principe de ma vocation fut amer.
> Que celui qui veut l'enregistrer note cette mienne déclaration,
> Lisez-la, et sachez que je suis un martyr !

(1) Pour l'interpolation numérotée, § 20-25, cfr. ici, p. 935.

(2) Il ne semble pas que la permutation soit suivie terme à terme, entre *Iblîs* et *'Azâzîl*, même en y supprimant l'alif.

(3) Sur la validité de ce raisonnement (*qiyâs*), voir Ḥasan, et 'Abd al Jabbâr le mo'tazilite (ap. Shiblî, *âkâm*, 174, 12, 157-160).

(4) Théorie grecque des tempéraments, assimilés aux quatre éléments.

(*30*). O frère ! Il fut nommé *'Azâzîl*, car il fut « révoqué » (*'ozila*) ; révoqué de sa sainteté primitive. Il n'est pas revenu de son origine vers son terme (comme les élus) ; car il n'est pas sorti, damné, de son terme (1) ; il est sorti, maudit, de son origine.

(*31*). Son essai de sortie (de son origine vers son terme) (2) fut contrecarré par la fixité de ses amarres ; Satan se trouva pris entre le feu incendiant sa propre bâtisse et la clarté divine de sa prédestination (3).

(*32*). La source (où il aspire) est un étang bas, sucé par la sécheresse (4) ; il agonise du ralgue au lieu même où coule l'abondance (5) ; l'ombrage verdoyant qu'il convoite n'est que le cerne qui embue ses yeux (6) ; le couteau de chasse ébréché (qu'il croit tirer) n'est que le zigzag de l'éclair (7), sa fureur léonine n'est que l'immobilisation de son regard dompté (8), ses sabres tranchants sont imaginaires (9), son

(1) Son dam n'était pas sa fin.

(2) De sa causalité initiale vers sa finalité. Le critérium des actions ne sera pas seulement leur intention causale (*nîyah*, ḥadîth n° 1 de Bokhârî), — mais leurs fruits (*khawâtîm*, selon Tostarî, *tafsîr*, 70).

(3) Comm. Baqlî : « En s'esquivant du feu, il fut trahi par sa lumière. Sa lumière devint interposée (entre lui et son but). Alors, ressortant de la lumière (= rebroussant chemin), il buta contre la lumière, et fut incendié par le feu de son bivouac ».

(4) Est-ce le *zamharîr* (Asin, *Escatologia...*, 138, 142) ? Le texte Baqlî porte : « Son équilibre n'est que son garrottement permanent dans l'erreur, d'un lien solide et serré. »

(5) Id. ap. texte Baqlî.

(6) Et l'aveugle (Qor. XX, 124). Même image ap. Taw. XI, 22.

(7) Baqlî : « Son état interne est le contraire de son aspect externe ; briquet usé, il lance des étincelles. »

(8) *jarâhimoho borhamiyah*. Y a-t-il une allusion à *Jorhom*, nom de la tribu où se maria Ismaël, qui, fils d'Abraham, était *borhamî* ? Baqlî paraphrase : « Ses foudres le foudroient. »

(9) Baqlî paraphrase : « Ses séparations d'avec Dieu ne sont qu'un phantasme. »

équipage de bêtes carnassières (pour la chasse) est inexistant, sa nuit obscure est un abîme béant [ses répugnances sont des façons et des vanités, ruse et mensonge ; ah ! « le » voilà] (1) !

(*33*). O frère ! si tu as compris, tu as considéré le défilé étroit dans son étroitesse même, tu t'es représenté l'imagination dans son irréalité même, et t'en voici revenu (vers la réalité) à force de chagrin, consumé d'anxiété.

(*34*). Les plus diserts des mystiques sont restés muets sur Satan, et les sages n'ont pas trouvé la force d'exprimer ce qu'ils en avaient appris. Satan est plus ferré qu'eux sur l'adoration, il est plus proche qu'eux de l'Etre, il a sacrifié davantage au zèle de Le servir, il a tenu plus qu'eux son serment, il s'est rapproché plus qu'eux de l'Adoré (2).

(*35*). Les (autres) Anges se sont prosternés devant Adam parce qu'ils ne tenaient plus debout, et Satan a refusé de se prosterner parce qu'il contemplait (3) depuis très longtemps.

(*36*). (Et pourtant, hélas !) son cas s'embrouilla, il cessa de faire confiance à Dieu, il dit « Je vaux mieux que lui (= Adam) ! » Il resta en deçà du voile (4), il se vautra dans la poussière, et s'accola à la damnation, pour la postéternité des postéternités.

(*VII-1*). Voici la représentation du dessein premier (5) de

(1) [Recension de Baqlî].

(2) Cfr. Shiblî, *âkâm*, 196, l. 8, 218 ; Dârânî avait déjà indiqué que Qâroûn, après avoir atteint, par son ascèse, un rang sublime, s'était damné. — Jîlî (*insân kâmil*, II, 39) se proposant d'établir que Satan a eu raison, accentue le trait : « Satan est la plus savante des créatures sur l'attitude à prendre en la Présence divine, et le meilleur connaisseur d'entre elles pour la question que Dieu pose, et la manière dont il faut y répondre. » 'Izz Maqdisî, au contraire, recopie ce § 34 en l'insérant à la suite du § 27, comme exprimant l'origine de l'orgueil de Satan.

(3) Le Royaume, non l'Essence divine, complète prudemment Baqlî.

(4) Expression noseïri ; — cela signifie peut-être simplement ici : il ne vit pas ce que cachait la silhouette d'Adam.

(5) Ici une figure représentant quatre enceintes séparées.

Dieu : (parmi ces enceintes éparses), la première c'est le dessein premier de Dieu (= les futurs), la seconde Sa sagesse (= les futuribles), la troisième Sa puissance (= les possibles), la quatrième le donné de Sa science prééternelle (= les dots des saints).

(*2*). Satan (se) dit : « Si je m'engage dans la première, je subirai l'épreuve de la seconde ; si j'accède à la seconde, je subirai l'épreuve de la troisième ; si je me suffis de la troisième, je subirai l'épreuve de la quatrième... eh bien, non, non, non, non et non (*LÂ*) !

(*3*). « Même en m'en tenant à mon premier « non », je serais maudit jusqu'à ce que je prononce le second, et rejeté jusqu'à ce que je dise le troisième, et que m'importe le quatrième (1) ?

(*4*). Si encore j'avais su que me prosterner m'eût sauvé ! Mais je savais qu'après la première enceinte venaient les (trois) autres. Dans ces conjonctures, je me suis dit : « Supposons que je ressorte sauf de cette première enceinte ; comment sortirai-je de la seconde, de la troisième et de la quatrième ? »

(*5*) Or, l'*A* du cinquième *LÂ*, « c'est Lui, le Dieu vivant ».

e) *Chapitres VIII, IX et X* (2).

(*VIII-2*). « Dieu est un, unique, seul, attesté un.

(*3-4*). L'un, et l'attestation de l'un, sont « en Lui » et « de Lui ». Et c'est de Lui que provient le distancement (3) (qui sépare les unités d'avec Son unité). Il peut être représenté ainsi (4) :

(1) Les quatre « non » : nafy, joḥoûd. nahy, nakirah (Baqlî).

(2) Le début est à rapprocher des *Khazâ'in al Khayrât* ; la fin, du *Ṣayhoûr*.

(3) *baynoûnah*. Cfr. Ibn al Hayṣam.

(4) Taw., p. 58 : un grand *alif*, couché horizontalement, surchargé de plusieurs *dâl*.

(*5*). La science de l'attestation qu'Il est un (1) est une connaissance autonome, abstraite. En voici la représentation (2).

(*6*). L'énonciation (humaine) attestant qu'Il est un est un attribut du sujet (créé) qui l'atteste ; ce n'est pas un attribut de l'Objet attesté un (3).

(*7*). En effet, si [moi, créature], je dis « je », Lui fais-je aussi dire « Je » ? Mon attestation vient donc de moi, non de Lui.

(*8*). [Mais alors,] si je dis : l'attestation, que Dieu est un, provient du sujet qui l'atteste, je fais de cette attestation une chose créée (4) ?

(*9*). Et si je dis : [Non], l'attestation que Dieu est un, provient de l'Objet qu'elle atteste un, — alors, quiconque énonce cette attestation, quelle relation le rattache à cette attestation (supposée incréée) (5) ?

(*10*). Et si je dis : [Justement,] l'attestation (que Dieu est un) est une relation, qui rattache l'Objet attesté un au sujet qui L'atteste, — alors je fais de cette relation (6) une définition logique (7) ?

(*IX-1*). Les consciences intimes procèdent de Lui, retournent à Lui, opèrent en Lui, mais elles ne Lui sont pas (logiquement) nécessaires !

(*2*). Le vrai pronom sujet, de la proposition (attestant que

(1) Toute la discussion portant sur le sens du mot *tawḥîd,* je suis obligé de le remplacer ici par cette périphrase.

(2) Taw., p. 58 : un grand *alif*, couché horizontalement, distinct de plusieurs petits *alif* verticaux.

(3) *Comm. B* : Dieu transcende le « je », le geste de dire « je », et mon attestation qu'Il est un.

(4) Nominalisme mo'tazilite.

(5) Réalisme ḥanbalite.

(6) Simple analogie de proportion, au fond.

(7) Monisme conceptualiste d'Ibn 'Arabî.

Dieu est un), se meut et circule (1) à travers la multiplicité (créée) des sujets (apparents de cette proposition). Il n'est inclus (en réalité), ni dans le sujet, ni dans l'objet, ni dans les affixes de cette proposition ; son suffixe pronominal (2) appartient en propre à son Objet ; son *h* possessif, c'est Son « Ah ! » à Lui (Dieu) ! Et non pas cet autre *h*, lequel ne nous rend pas croyants monothéistes.

(*3-5*). Si je dis (de ce dernier *h*) « *Wâh* ! » (3), — « hélas ! » me dira-t-on, nous ne savons exprimer que des épithètes et des spécifications (vaines). Aucune allusion démonstrative (nôtre) (4) ne perce de fente, pour que nous voyions (Dieu) à travers le substantif conditionnel (5). Toutes les individualités humaines sont [opaques les unes aux autres], comme [les parois de] « l'édifice hermétiquement jointoyé » (6).

(*5*). Notre allusion démonstrative pose une définition ; or, en fait de définition, l'unicité de Dieu ne peut faire exception (aux règles générales) ; mais toute définition est une limitation, et les attributs d'une limitation s'appliquent à un objet limité ; d'autre part, l'Objet de l'attestation que Dieu est un, ne souffre pas limitation.

(*6*). La vérité, elle-même, n'est que l'habitat de Dieu (dans la conscience), ce n'est pas (essentiellement) Dieu (7).

(1) *ṣâ'ir*.

(2) Cet indice qui le décèle dans la phrase.

(3) Jeu de mots sur ce terme, qui est une exclamation de mépris, — et qui est aussi, chez les traditionnistes, l'épithète technique visant un traditionniste « débile, sans autorité ».

(4) *ishârah*, en gramm., c'est : *dhî*, *dhâka*, *honâ*, *honâlika* : ceci, cela, ici, là.

(5) *manqoûṣ*, en gramm., c'est : *ayyo, man, ayn* : quel, qui, où (Goguyer, éd. de l'*Alfiyah* d'Ibn Mâlik, 325).

(6) Qor. LXI, 4 (cfr. exégèse de Makkî, *qoût*, II, 51).

(7) Cfr. ici, p. 566.

(*7*). Le fait de « dire » l'attestation que Dieu est un, ne « réalise » pas en soi cette attestation ; car, si le rôle syntactique (1) d'un terme et son sens propre ne se confondent déjà pas quand il s'agit d'un terme *molḥaq* (2), [*à fortiori*] comment se confondraient-ils quand il s'agit du terme vrai par excellence (= Dieu) ?

(*8*). Si je dis : l'attestation, que Dieu est un, émane de Lui, je dédouble l'essence divine (3), j'en fais une émanation d'elle-même, coexistant avec elle-même, étant et n'étant pas cette essence.

(*9*). Si je dis : elle était cachée en Dieu, puis Il l'a manifestée (4) ; mais comment était-elle cachée, puisqu'il n'y a (en Dieu) ni *comment*, ni *que*, ni *ce ;* et qu'en Son dedans, il n'y a pas de lieu.

(*10*). Car « en cela » est une création de Dieu, et « où », également.

(*11*). Ce qui supporte un accident, n'est pas sans avoir une substance ; ce qui n'est pas séparé d'un corps, n'est pas sans avoir un corps ; ce qui n'est pas séparé d'un esprit, n'est pas sans avoir un esprit ; l'attestation (que Dieu est un), est donc (simplement) un suc digestif (5) spirituel (*haḍmah roûḥâniyah*).

(*IX-12*). Revenons, en deçà de tout cela, vers le dedans profond (de notre Objet), et isolons-Le des adjonctions,

(1) *maqâl*, en gramm., c'est l'ensemble des réactions syntactiques d'un terme vis-à-vis de son contexte (opp. à *ḥaqîqah*, signification propre).

(2) Un terme est dit *molḥaq*, « adventice », lorsqu'il contient, ajoutées aux consonnes de sa racine, des consonnes adventices l'adaptant à un paradigme (*wazn*), sans que cette adjonction ait particularisé le sens de sa racine (opp. *mazîd*). Cfr. Goguyer, *l. c.*, 318, 284.

(3) Thèse émanatiste des Qarmaṭes.

(4) Ceci peut viser certains disciples de Ibn Karrâm.

(5) Ferment. Théorie de Ḥallâj et de Wâsitî sur le « pétrissage » et la « fermentation » des substances spirituelles (ici p. 738).

assimilations, qualifications, pulvérisations, attributions.

(*13*). Le premier cercle (1) comprend les actions (de Dieu, *ad extra*), le second leurs traces (et conséquences) ; ce sont les deux cercles concentriques du créé.

(*14*). Le point central *signifie* le *tawḥîd*, ce n'*est* pas le *tawḥîd*. Sinon, comment serait-il dissociable (en pensée) du cercle ?

(*X-1*). Voilà donc le cercle de l'allégorie (2), voilà la figure qui représente le *tawḥîd*.

(*2*). C'est là tout ce que peuvent (nous) donner les phrases et les sentences, des adeptes des cultes et sectes, doctrines et méthodes.

(*3*). Le premier cercle, c'est le sens littéral ; le second, le sens allégorique ; le troisième, c'est le sens tropologique (3).

(*4*). Voilà l'ensemble des choses, créées et actionnées, — retournées, foulées et sassées, — contredites, déçues et stupéfiées (par Dieu).

(*5*).[Transcendant, son] « Il » circule (4) dans les pronoms sujets des personnes (vivantes et parlantes) ; (comme une flèche) Il les pénètre, les surprend, les renverse ; les frôle et les éblouit, en les traversant.

(*6*). Voilà (5) l'ensemble des substances créées, et des qualités créées ; Dieu n'a que faire de ces chimères !

(*7*). Si je dis, « pour attester que le Dieu unique est transcendant) : « Lui, c'est Lui ! » (6) ; on ne peut considérer cette

(1) Taw., p. 63. Figure composée de trois cercles concentriques.

(2) Ici, selon Baqlî, commence l'étude du *tanzîh* : affirmation de la transcendance divine.

(3) *żâhir*, *bâṭin*, *ishârah* (cfr. ici, p. 704).

(4) *ṣâ'ir* ; cfr. p. 846, 879.

(5) (Comment Il traite).

(6) *howa howa* : le signe, en logique, de la prédication identique (Ghazâlî, *maqâṣid*, 116).

prédication d'une identité logique comme un énoncé attestant que Dieu est un.

(*8*). Si je dis : cette prédication d'une identité logique exprime que, par devers Dieu, l'attestation (que Dieu est un) conserve toute sa valeur; — on me dira : sans doute !

(*9*). Si je dis : (Il est « un »), « hors du temps » (1) ; — on me dira: pour attester (que Dieu est un), vous inventez une comparaison (2)? Mais une comparaison ne convient pas pour caractériser Dieu. De plus, votre phrase n'établit un rapport (réel) (3) ni avec le Créateur, ni avec la création.

Car, le fait d'exprimer (4) le *nombre de fois* (5) auxquelles l'attribut se rapporte, introduit pour le concept envisagé une condition *limitative*. Ce faisant, vous avez ajouté au sens du radical (6) du terme *tawḥîd* (= attestation que Dieu est un) ; comme si cette attestation était contingente. Or le contingent n'est pas un attribut de Dieu ; Son essence, en Lui-même, est unique, réellement ; et ce qui est irréel (= le contingent) n'en peut émaner.

(*10*). Si je dis : cette attestation, que Dieu est un, c'est la Parole divine elle-même ! — On me dira : mais, la Parole est un attribut de l'essence divine.

(*11*). Si je dis : cette attestation signifie que Dieu *veut* être unique ! — on m'objectera : la Volonté est un attribut de l'essence divine ; mais ses volitions décrétées (7) sont choses créées.

(1) *bilâ zamân* ; expression classique pour la définition d'un concept pur, l'énonciation d'une idée abstraite (*Ikhwân al ṣafâ*, II, 107).

(2) *tashbîh*, littéralement : analogie par équivocation.

(3) *nisbah*.

(4) J'ai dû paraphraser ici la phrase laconique : *al 'add ḥadd*, qui réfère à des termes techniques de grammaire, et revient à ceci : *al maṣdar lil ta'dâd maḥdoûd* (cfr. Goguyer, *l. c.*, 300, 321, 271).

(5) Ici c'est *une* fois.

(6) *mazîd*, opp. à *molḥaq* (cfr. ici, p. 880).

(7) *morâdât* : cfr. ici, p. 625.

(*12*). Si je dis : Dieu est l'attestation (d'être une) que l'Essence se rend à elle-même ! — on me répondra : alors l'Essence, c'est l'attestation (énonçable par nous) que « Dieu est un » ?

(*13*). Si je dis : Non, l'attestation (que Dieu est un) n'est pas l'Essence divine ! J'affirme alors que cette attestation (tout entière) (1) est chose créée.

(*14*). Si je dis : ici, le nom et l'Objet dénommé ne font qu'un ! — Alors, quel sens pouvons-nous bien garder au mot *tawḥîd* (= attestation que Dieu est un) ?

(*15*). Et si je dis (2) : (Pourtant), Dieu est Dieu ! — Alors, j'en reviens à dire que Dieu est « l'essence de l'essence », et que « lui, c'est lui ! »

(*16*). [Voici l'exposition de l'exclusion des causes secondes : ces circonférences, avec ces *LA* (Non !) exinscrits, la représentent] (3).

(*17*). Le premier cercle, c'est la prééternité ; le second, c'est l'ensemble des possibles ; le troisième, celui des acceptions (= futuribles) ; le quatrième, celui des futurs (4).

(*18*). L'Essence n'est pas sans attributs (5).

(*19*). Le premier chercheur ouvre la porte de la Science, et ne voit pas (Dieu. Non !). Le second ouvre la porte de la Pureté de cœur, et ne voit pas. Le troisième ouvre la porte de la Compréhension, et ne voit pas. Le quatrième ouvre la porte de la Signification, et ne voit pas (6). (Nul n'a vu Dieu),

(1) C'est une argumentation voisine de celle d'Ibn Ḥanbal (et d'Ibn Shâqilâ) pour la foi (ici p. 669). Cfr. p. 497 ; et p. 513, n. 5, l'argumentation de Tostarî, qui est, elle, suspecte de monisme.

(2) Pour en finir.

(3) Figure ap. Taw., p. 66.

(4) Cfr. ici, p. 563, 571, n. 1. Comp. *suprà*, Taw. VII, § 1.

(5) Cfr. ici, p. 642-643. Nous ne pouvons l'envisager, dénuée d'attributs.

(6) Cfr. ici, p. 468, n. 4.

ni dans l'heccéité, ni dans la chose, ni dans le vocable, ni dans la quiddité.

(*20*). Gloire à Dieu, qui est Saint, inaccessible à toute méthode des gens d'expérience, à toute intuition des gens de sentiment !

(*21*). [Voici l'exposition de la « négation et affirmation »] (1) :

(*22*). La première formule traduit la pensée des profanes (*'âmmah*), et la seconde celle des (mystiques) professionnels (*khâṣṣah*) (2). Mais l'enceinte, qui représente la science de la réalité divine (3), est sise entre elles deux, et les *LA* (= Non !) qu'elle enclôt expriment négation de toutes les acceptions.

Les deux *Ḥ* (4) ont été dressés, comme deux piliers des deux côtés de l'attestation (que Dieu est un), pour la soutenir. Au delà d'eux, commencent les choses créées.

(*23*). Ainsi, la pensée des profanes plonge dans l'océan des (vaines) images, et la pensée des professionnels plonge dans l'océan des (irréels) possibles (5). Mais ces deux mers sècheront, et la voie qui y menait sera effacée ; ces deux pensées disparaîtront, ces deux piliers s'écrouleront, ces deux mondes périront, avec leur argumentation et leur savoir.

(1) Cfr. ici, p. 784. Ici se place une figure composée de deux formules conventionnelles, sur deux portées (cfr. ici, p. 589) ; puis, en dessous, trois *LA* inscrits dans un cercle, et deux *Ḥ*. M. Casanova a montré qu'il faut lire la première formule : 26431532841532814 ≑ *bismillâhi'l Raḥmânî'l Raḥîm*, « au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux » ; et la seconde, dont je n'avais déchiffré que la moitié ; 28195191615 = *biḥaqq Ṭaha wa Ṭâ Sîn*, « par le droit [restreint] que confère l'apostolat de Moḥammad (*Ṭaha*) et celui de Satan (*Ṭa Sîn*) ».

(2) Cfr. ici, p. 892. Harawî reprendra cette distinction (*manâzil*).

(3) Cfr. ici, p. 854.

(4) Les deux apostolats (Moḥammad, Satan) jalonnant le seuil de l'essence divine.

(5) Cfr. ici, p. 522-523, 540.

(*24*). De Son côté, en sa pure divinité (1), Dieu subsiste, transcendant toutes les contingences. Los à ce Dieu, qu'aucune cause seconde ne conditionne, Sa preuve est forte, Son argument glorieux, Lui, le Seigneur de la splendeur, de la Gloire et de la Majesté ! Indénombrablement un, non pas *un* (2) comme l'unité arithmétique ! Ni définition, ni décompte, ni début, ni terme ne L'atteignent. Son existence est une merveille, car Il n'a pas de mode d'existence ! Lui seul Se connaît, Maître de la Splendeur et de l'Hommage (Qor. LV, 27,78), Créateur des Esprits et des Corps ! »

f) *Chapitre XI : Bostân al ma'rifah.*

(*XI-1*). « [En grammaire], le nom déterminé (3) se trouve, dans le sous-entendu du nom indéterminé, dissimulé ; et le nom indéterminé se trouve, dans le sous-entendu du nom déterminé, dissimulé. Aussi la non-détermination doit-elle être le signe distinctif et la physionomie même du sage, et son attitude doit être l'ignorance.

Quant à l'aspect externe de la sagesse, (disons qu')elle se dérobe au sage, dans les compréhensions mêmes d'où elle vient à lui. Comment Le connaîtrait-il ; il n'y a plus de *com-*

(1) *oloûhîyah.* Cfr. définition d'Ibn al Hayṣam pour *'oloûw = tamakkon bi'l dhât.*

(2) Cfr. X, 9.

(3) *ma'rifah* ; c'est-à-dire, le « nom propre », le Nom Suprême de Dieu ; lequel n'est autre que la *Sagesse,* qui permet de Le reconnaître sûrement. Pour comprendre ce paragraphe, il faut se reporter (cfr. ici, p. 571, n. 2) à l'étude des sens du mot *ma'rifah* (pp. 545-547, 540, 542). Ḥallâj développe ici un thème entrevu par Thawrî (*waṣîyah,* ap. Tawḥîdî, *adab,* 6), discuté par Jonayd et Ibrahîm Khawwâṣ, en son *Kitâb ma'rifat al ma'rifah* : « Dieu, lorsqu'Il paraît, n'assume aucune modalité caractéristique... » (Sarrâj, *loma',* 362). Mais Ḥallâj, tirant parti de la distinction posée par Ibn Karrâm entre *'îmân, 'ilm* et *ma'rifah,* peut conclure positivement (cf. *infrà,* passage indécis de Jonayd, en note du § 20).

ment. Où Le connaîtrait-il ; il n'y a plus de *où*. Comment Le rejoindrait-il ; il n'y a plus de trait d'union (1). Comment s'En dissocierait-il ; il n'y a plus de ponctuation. Cette pure détermination (2) ne saurait être le fait d'aucun sujet délimité, dénombré, ayant besoin d'être soutenu ou incité.

(*2*). La sagesse est par delà le donné actuel, par delà la borne spatiale, par delà l'intention (de l'intellect), par delà les consciences, par delà les traditions reçues et par delà l'aperception. Car tout cela, c'est chose (créée), qui, avant d'être, n'était pas, et, donc, se modalise en un lieu. Or Celui qui n'a jamais cessé, Qui est, dès avant les acceptions, les causes principales et les causes instrumentales, comment des « orientations » mentales (3) L'impliqueraient-elles, comment des « limitations » le comprendraient-elles ?

(*3*). Celui qui dit (4) : « Je connais Dieu, parce qu'Il me manque (= parce que j'en ai besoin) ! » — Comment celui qui se manque à lui-même connaîtrait-il Celui qui se trouve être toujours ?

(1) *waṣl* (opp. *qaṭ'*) : c'est dans la rhétorique de la diction, le fait de lier les finales.

(2) Mise au point de l'objection de Bisṭâmî : « On ne peut dire qu'on sait reconnaître Dieu, car le savoir (*ma'rifah*) ne se dit que d'un objet *délimité*. » Bisṭâmî confond ici le contenant et le contenu, la définition et le sens, le sujet connaissant et l'Objet connu. Ḥallâj dit plus justement : *ma'rifah* ne peut se dire d'un *sujet* délimité, soit ; mais l'Objet est aussi un sujet s'exprimant (Taw. III, 9 : transposition des rôles). — Cfr. la question grammaticale posée par Bahâ 'Âmilî (*Kashkoûl*, 272) : le pronom (complément) référant à un sujet indéterminé est-il déterminé ou non ? Ex. : « *un* homme est venu, et je *l'*ai frappé » : *l'*est-il déterminé ?

(3) *jihât* : ici p. 571, n. 1.

(4) Argument prêté par le khârijite Aboû Noûḥ Sa'îd-ibn Zinghil au Khalife fâtimite Mo'izz : « La preuve qu'il y a un Créateur, c'est la question même que l'on en pose ! » (Tina'oûtî, *Dalîl*). Preuve par le doute (ici p. 131). Cfr. pari de Pascal.

(*4*). Celui qui dit : « Je Le connais, parce que j'existe » (1) ! — Deux absolus ne sauraient coexister.

(*5*). Celui qui dit : « Je Le connais, parce que je L'ignore ! (2) » — L'ignorance n'est qu'un voile ; si la Sagesse n'était que l'au-delà de ce voile, elle serait sans réalité.

(*6*). Celui qui dit : « Je Le connais, par Son Nom » (3) ! — Le nom n'est pas séparable du dénommé quand ce dénommé est incréé.

(*7*). Celui qui dit : « Je Le connais, par Lui-même ! » — C'est confondre (4) d'une même désignation (allusive) deux objets de connaissance différents (le Sien et le tien).

(*8*). Celui qui dit : « Je Le connais par Son œuvre ! — C'est se suffire (5) de l'œuvre sans (rechercher) le Maître Ouvrier (6).

(*9*). Celui qui dit : « Je Le connais, de par mon impuissance (7) même à Le connaître ! » — S'il est impuissant, c'est

(1) Preuve « ontologique » des Sâlimiyah, d'Ibn 'Arabî (cfr. S. Anselme, D. Scot, Descartes).

(2) Argument, que reprendra Maimonide ; présenté alors par les Ismaëliens : les Noseïris le repoussent : « Celui qui prétend connaître Dieu par ses voiles est un *moshrik* » (ms. Paris, 1450, f. 3b).

(3) Gnosticisme cabalistique, déduit par certains Ḥanbalites, de propositions de Ja'far et d'Ibn 'Oyaynah (Kîlânî, *ghonyah*, I, 54 ; Cfr. ici, p. 593).

(4) Enoncer un jugement indéterminé, qui ne conclut pas ; comme Miṣrî disant : « Je connais mon Seigneur par mon Seigneur » (ap. *Manâr* t. XIX, 698). D'où l'idolâtrie ésotérique et initiatique du dissyllabe *Howa* (Lui !) dont s'enivrent les derviches : expressément condamnée par Ḥallâj comme une duperie verbale (ici p. 638).

(5) Et réduire l'Etre transcendant à son rôle *accidentel* d'insaisissable Premier Moteur, comme le font les hellénisants et les Qarmaṭes. Cfr. ici, p. 566, n. 2.

(6) Car l'homme ne peut trouver son souverain bien dans la considération des choses créées. Proposition condamnée par les Imâmites.

(7) '*ajz*. Mot célèbre, traditionnellement prêté au Khalife Aboû Bakr (Taw., p. 193, n. 3), repris par Jonayd (Qosh. éd. 1318, p. 160) et par

qu'il est coupé (1) (d'avec Dieu) ; or, comment, restant coupé (d'avec Dieu), peut-il L'atteindre et Le connaître ?

(*10*). Celui qui dit : « Tout ainsi qu'Il m'a connu, je Le connais ! » — C'est faire allusion à la science (divine, de la création), — c'est référer au donné du décret créant (2) ; or puisque ce donné a été posé hors de l'Essence divine, comment espère-t-il saisir l'Essence divine grâce à cela qui en a été posé distinct (3) ?

(*11*). Celui qui dit : « Je Le connais, tel qu'Il S'est décrit Lui-même (dans la révélation) (4) ! » — C'est se suffire de l'autorité traditionnelle sans (en goûter) la confirmation immédiate (5).

(*12*). Celui qui dit : « Je Le connais, par Ses paires d'attri-

Ghazâlî (*iljâm*, 10 ; *iḥyâ*, IV, 178). — Ce renoncement, indû s'il s'agit de la vision de l'intelligence, qui est finie, — est admis par Ḥallâj s'il s'agit de l'action de grâces de la volonté, la volonté étant de capacité infinie (cfr. ici, p. 116). — Remarquer la confusion des deux points de vue dans le commentaire de Shahrastânî sur ce mot fameux (II, 111-112 ; passage tout ismaëlien, extrait, sans le dire, des *foṣoûl arba'ah* de Ḥasan Ṣabbâḥ).

(1) *monqaṭi'* = discontinu (en gramm.).

(2) Il s'agit ici de la science que Dieu a de Ses créatures : non pas en tant que *possibles* (scientia simplicis intelligentiae : in Se ipso), ni en tant que *futuribles*, mais en tant que *futures* (scientia visionis : in se ipsis).

(3) C'est la position des *motakallimoûn*, des théologiens purs : se suffire de la possession, par la foi, de l'idée de Dieu : sans désirer l'union mystique.

(4) Thèse des *Ḥashwiyah* (ici p. 646). Bisṭâmî leur avait riposté encore plus durement : « Celui qui dit avoir la science de ce qu'est Dieu (*'ilm*) est un impie, car il n'y a science que d'un acte entièrement arrêté (*ma'loûm*). »

(5) *khabar* (litt. *ḥadîth marfoû'*, tradition dont la chaîne précise les intermédiaires jusqu'au Prophète : donc *indirecte*), opp. selon Isfara'înî, à *athar* (litt. *ḥadîth mawqoûf*, tradition tellement sûre qu'on en peut couper l'*isnâd* ; donc immédiate). — Cfr. *ma'thoûr*, ce dont on a cons-

buts antithétiques (1) » ! — L'objet à connaître est chose une (et simple), qui ne souffre ni développement en série, ni morcelage par parties.

(*13*). Celui qui dit : « L'Objet à connaître Se connaît Lui-même (2) ! » — C'est avouer que le sage, lui, est posé différencié, conditionné par l'entre-deux (3), car Dieu seul est le Sage qui n'a jamais cessé de Se connaître en Soi-même.

(*14*). O étonnement ! L'homme ne sait même pas, devant un poil de son corps, comment il a été planté, noir ou blanc ; comment connaîtrait-il Celui qui fait exister les choses ? Puisqu'il ne connaît ni la synthèse ni l'analyse (de l'univers), — ni le dernier, ni le premier, — ni les changements, ni les causes (4), — ni les réalités, ni les énergies, — il ne sied pas qu'il ait (normalement) connaissance (adéquate) de Celui qui ne cesse pas d'être.

(*15*). Los à Celui qui les a voilés, par le nom, la définition et le caractère ! Il les a voilés sous le mot, l'acception, la perfection (5) et la beauté, — en leur cachant ainsi Celui qui a toujours été et sera toujours !

Le cœur est un viscère de chair ; aussi la Sagesse ne saurait-elle s'y fixer à demeure, car elle est (chose) substantiellement divine (6).

(*16*). L'entendement a deux dimensions (logiques), compréhension et extension (6), — la vie religieuse a deux as-

cience ; *athar*, chez les hellénisants (traduit πάθος). Cfr. Taw. III, 5 ; VI, 23 ; ici, p. 56.

(1) Ses doubles définitions « Premier, Dernier... » (ici p. 637). C'est la thèse de Kharrâz (Ibn 'Arabî, *foṣoûṣ*, 94).

(2) i. e. : est le seul Sujet connaissant.

(3) *bayn* : entre le sujet et l'objet.

(4) Litt. : ni les flexions, ni les particules (gramm.).

(5) *kamâl*, p. ê. entéléchie.

(6) Proposition condamnée par les Imâmites (ici p. 792 ; cf. 740, n. 3).

pects, règles des mœurs et rites d'obligation, — la totalité des créatures est au ciel et sur la terre.

(*17*). Mais la Sagesse (de Dieu), Elle, n'a ni compréhension ni extension, elle ne siège ni au ciel, ni sur la terre, elle ne se caractérise ni par des formes externes, ni par des intentions internes, comme les règles des mœurs et les rites d'obligation.

(*18*). Celui qui dit : « Je connais Dieu, en (constatant) (1) Sa réalité même ! » pose, par cette prétention, son existence comme *supérieure* (en dignité) à celle de l'Objet (= Dieu) qu'il dit connaître. Car quiconque constate une chose « selon sa réalité même », devient plus puissant que cette chose, simple objet dont il a pris parfaitement connaissance.

(*19*). O homme ! Rien, dans la création, n'est plus humble que l'atome, et tu ne le perçois pas. Comment celui qui ne connaît pas l'atome pourrait-il connaître Celui dont la réalité est plus menue à saisir que celle de cet atome ?

Le sage, c'est « celui qui voit » ; la Sagesse, elle, réside en « Celui qui subsiste » (2). Car la Sagesse a été stabilisée, du point de vue de la prédestination (qui l'assigne aux sages), — et il y a en elle quelque chose de spécialisé (et de décisif), comme le tracé du cercle qui enclôt l'œil (3).

(*20*). Ce qui est exclu (à la périphérie) va du côté de ce qui périt, ce qui est enclos (dans le cercle) demeure du côté de la science essentielle.

Le sens de la Sagesse transcende son nom même (4), et sa

(1) Cela vaut contre l'interprétation de Wâsiṭî (cfr. sa théorie sur Pharaon), ici p. 937.

(2) Voir § 24.

(3) *dâ'irat al 'ayn* : ce qui peut aussi s'entendre de l'*Enceinte Interdite* de l'essence divine (ici chap. V).

(4) Litt. son *'ayn* s'absente de son *mîm* : ce sont là les sigles du *jafr* pour *ma'nä* et *ism* (décomposés du mot *ma'*, « avec »).

propre heccéité ; Elle en reste disjointe et scindée. Les inspirations qu'Elle envoie suggèrent à Son égard une distraction (1), qui devient de l'oubli (2).

Celui qui la désire y renonce (par chaste respect), celui qui y renonce s'en expatrie (dans l'ombre du couchant, loin d'Elle). Et c'est en s'expatriant ainsi d'Elle (vers Son couchant) qu'il La voit surgir et briller (à son orient) (3), c'est en sombrant loin d'Elle qu'il devient Son orient même. Car Elle n'a rien, au-dessus d'Elle, qui la puisse exhausser ; ni au-dessous, qui la puisse abaisser (4).

(*21*). La Sagesse se tient à l'écart des choses existentiées, Elle demeure constamment avec la permanence divine. Ses voies sont closes : il n'y a pas de route qui y accède. Ses significations sont claires : il n'y a pas de preuve qui les établisse. Les sens ne La perçoivent pas, les adjectifs qu'emploient les hommes ne L'atteignent pas.

(*22*). Celui qu'elle accueille devient solitaire, celui qu'elle exténue trouve sa route aisée ; la corde qu'elle enroule se dévide (bien) de la poulie ; les yeux qu'elle tuméfie (de larmes) s'assoupissent et les yeux qu'elle rafraîchit (de sa verdure) se cernent ; son embrassement a l'amertume de l'absence, et l'éclair de sa foudre fait sourdre un puits perpétuel ; son congé comble et son détour captive ; quand elle renverse (le feu) à terre, elle le couve sous la cendre, quand elle harcèle, elle encourage ; du peureux qu'elle terrifie, elle fait un

(1) Qor. XXI, 3.

(2) Qor. CVII, 5.

(3) Antithèses rappelant l'*umile ed alta* dantesque. Le soleil se levant à l'Occident sera le signe du Jugement (Qor. II, 260).

(4) Transposition d'une pensée de Jonayd sur *tawḥîd* (Sarrâj, *loma'*, 361-362) : « Elle est Elle-même, elle paraît sans [dire] « c'est Elle », et fait disparaître ce par quoi elle paraît ; elle consume l'objet qu'elle signale ; celui qui s'en rapproche en est loin, celui qui s'en éloigne en est proche, celui qui s'en rapproche tombe dans l'incertitude ».

ascète ; du nonchalant qu'elle secoue, elle fait un guetteur (1).

Ses cordes de tente deviennent les bordures de soutien de sa toile (2) ; et ceux à qui elle donne sa tente en deviennent les piquets (3).

(*23*). La Sagesse n'est analogue qu'à (4) Elle-même (*ter*), et Il n'est analogue qu'à Lui-même (*ter*) ! Elle n'est analogue qu'à Elle-même (*bis*), et Il n'est analogue qu'à Lui-même (*bis*) ! Il n'est analogue qu'à Lui-même, et Elle n'est analogue qu'à Elle-même ! Il n'est analogue qu'à Lui-même (*bis*), et Elle n'est analogue qu'à Elle-même (*bis*) !

Ses édifices, à Elle, ce sont ses assises, et ses assises sont ses édifices. Ses possesseurs sont (uniquement) cela, ses édifices, en Elle ; — à Elle, en Elle. — Elle n'est pas Lui (= Dieu), et Il n'est pas Elle ! Et il n'y a de Lui qu'Elle, et il n'y a d'Elle que Lui ! Il n'y a pas d'Elle, excepté Lui ; — et il n'y a pas d'Il excepté Lui (5) !

(1) Série de savantes allitérations que je ne puis rendre que par une paraphrase ; pour le texte-base de cette paraphrase, j'ai procédé par *contaminatio* des diverses recensions, désirant ne rien omettre des divers reflets de la pensée maîtresse, entrevus par les reviseurs.

(2) De simples attaches, elle en fait une partie intégrante.

(3) C'est-à-dire : elle n'emprunte rien au dehors, et aucune composition interne ne la nécessite.

(4) Litt. : « son *tout ainsi que* » (*ka'anna*) lui est propre (cfr. Qor. XXVII, 42).

(5) Passage audacieux, où Ḥallâj fait de la distinction formelle entre Dieu et la Sagesse divine le sceau de leur unité essentielle ; cette gradation aboutissant à la *shahâdah* emploie une formule « *lâ Hya Howa* wa *lâ Howa Hya* » qui fait penser au *dhikr* signalé ici p. 342. — Ghazâlî cite la formule finale *Lâ Howa illâ Howa* (*mishkât*, 22-23) comme étant la profession de foi monothéiste des « initiés » (*Khawâṣṣ*), l'opposant ainsi à la profession de foi islamique ordinaire « des profanes ». Et il l'interprète comme signifiant que Dieu est éminemment le véritable « il », sujet de toute phrase quelconque (Ḥallâj, lui, insiste, au con-

(*24*). Le sage est « celui qui voit » ; et la Sagesse, Elle, réside « en Celui qui subsiste ». Le sage en reste à son acte de connaissance (1), il devient (à la limite) cet acte de connaissance lui-même ; mais la Sagesse est au delà de cela, et Son Objet (= Dieu) encore au delà.

(*25*). Au surplus, la fable est l'affaire des conteurs, et la Sagesse l'affaire des élus ; la politesse sied avec les personnalités (en vue), et l'exorcisme (2) avec les possédés ; le ressouvenir plaît aux gens qui se familiarisent, et l'oubli aux gens qui s'assauvagissent.

(*26*). Car le vrai Dieu est dieu, et le monde (n'est que) Sa création ; — et il n'y a aucun mal (3) à cela ».

IV

Traduction des Riwâyât.

a) *Riwâyât I à XXVII.*

I. « [Ceci m'est annoncé :] par l'esprit vivifiant, la lueur de l'ouïe et la vision de l'homme, toutes deux de la part de l'Absolu, du mystère, du Nom évident, de Dieu (4) : « *que la race d'Adam ne M'offre pas de culte plus agréable que la prière, prosternée à terre, au moment de la fin de la nuit* » (5).

II. Par le ciel et la terre, par la caractérisation, par la

traire, sur ce fait : que Dieu ne devient le sujet de la phrase que nous disons qu'en un état de grâce surnaturel : *'ayn al jam'*).

(1) *'irfân* (cfr. ici, p. 567).

(2) *notq*, litt. l'orthoépie, l'épel des articulations. En Islam, la possession est essentiellement « ce qui fait fourcher la langue » (ici p. 505).

(3) Cfr. le mot de Makkî : « Le Créateur ne fait à sa Création aucun tort » (ici p. 628, n. 6).

(4) *Comm. B* (cfr. ici, p. 376) : *toutes deux*, Aboû Bakr et 'Omar ; *absolu*, la sagesse absolue ; *mystère* = *na't Ḥaqq*.

(5) ḥadîth connu, lié à celui de la Riw. XXII, comme l'a noté Ghazâlî. Cfr. Makkî, *qoût*, I, 31 ; Fakhr Râzî, *as'as*, 125.

puissance, par la gloire de la proximité, de la part de Dieu (1) : « *Moi, Je suis avec mon serviteur, quand il ne se souvient que de Moi, et quand il médite sur ma grandeur, ma puissance, ma douceur et ma miséricorde. Et Moi, je suis proche de l'angoissé ; quand il M'invoque, je l'exauce, s'il croit en Moi. Et Moi, je suis avec l'orphelin enfant, quand Je lui enlève sa mère et son père, et jusqu'à ce qu'il devienne grand. Et Moi, J'ai un Royaume pour celui qui fait mémoire de ma gloire, de ma puissance, de ma violence et de ma grandeur. Et Moi je suis près du cœur de ceux qui M'aiment ; lorsqu'ils regardent de mon côté, Moi, je sais regarder de leur côté ; mon attention et mon accueil leur sont ouverts quand ils prêtent l'oreille à ma parole* » (2).

III. Par le siècle qui doit juger, par le commandement évident, par le grand Ange (3) : « *Il n'advient jamais, en ce monde, de jour, sans qu'avec lui un Ange vienne* (4), *et appelle les gens de cette terre à répondre à l'appel de Dieu* : « *Hâtez-vous, auprès du Roi Vivant et Perdurable, car ce qui n'a pas été, à jamais, ne sera pas, à jamais* ! » — »

IV. Par la caractérisation étincelante (5), par la sagesse primordiale, par la parole culminante, par l'opération glorieuse, de la part de Dieu (6) : « *Moi, je n'accorde jamais*

(1) *Comm. B* : *ciel et terre,* qui n'ont pu « porter » l'*amânah* ; ou esprit et cœur ; ou *jabroût* et *malakoût* ; ou *roboûbîyah* et *'oboûdîyah.*

(2) C'est le ḥadîth « *ana jalîs man dhakaranî* » (Ibn Adham, ap. Moḥâsibî, *maḥabbah,* extr. in *Ḥilyah* ; Kalâbâdhî, *akhbâr*, 8b, 37a ; Fakhr Râzî, *as'as*, 101 ; Soyoûṭî, *dorar*, 45-47) : développé et renforcé. Qor. XXVII, 63.

(3) *Comm. B* : *siècle* où l'on ne pourra plus désobéir ; ou jour du Jugement, ou siècle de l'hégire.

(4) Seule rédaction admise par l'imâm 'Alî Riḍâ du ḥadîth XXII ; cfr. Tostarî, *tafsîr*, 31 ; Shaṭṭanawfî, *bahjah*, 180.

(5) *fiṭrah sâṭi'ah.*

(6) *Comm. B* : *parole* = proclamation par Dieu même de Son unité.

à mon serviteur de faveur plus haute que la connaissance de soi-même, et la contemplation de soi-même et l'audition de son propre discours. Alors, je fais parvenir mon serviteur à la majesté, à la grandeur et à la gloire (1). »

V. Par la vision assurée, par la vérité suprême, par l'unique illustre, par la limite posée entre le *Rokn* et le *Maqâm*, de la part de Dieu (2) : « *Le Croyant est Sa maison* (3) ; *cette maison est la demeure de Ses signes, la Ka'bah où Il réside et où Ses signes résident : lieu de paix et d'oraison pour les habitants de ce monde.* »

VI. Par la foi avérée, par la certitude trouvée, par la science absolue : « *Dieu soumet Ses créatures à l'épreuve de ce bas monde. Quiconque déclare y renoncer, et s'en montre capable, recevra en paradis le décuple* (4). »

VII. Par le rêve véridique, par l'ange sage, par le grand Kéroub, par la Tablette bien gardée, par la Science (5) : « *Nul n'adore Dieu par un acte qui Lui soit plus agréable, qu'en L'aimant* (6). »

VIII. Par le désert de l'aube, par l'aurore, par la sainteté, par le paradis suprême, par l'Eden adoré, par la Coupole

(1) Cfr. ici, p. 794. C'est le ḥadîth cité *suprà*, p. 513.

(2) *Comm. B* : *vision*, Ange, inspiration ou Pierre Noire ; *vérité*, c'est la *shahâdah* ; *unique* = sirr al sirr, oiseau du voyage, Ismaël ; *limite*, c'est le lieu où l'on prêtera serment au mahdî, à la Mekke (cfr. Moghîrah, selon *farq.*, 44, et poèmes noseïris ; Ibn Khaldoûn, trad. Quatremère, I, 148, II, 168).

(3) « Le cœur est la demeure du Seigneur », selon Tostarî (Makkî, *qoût*, I, 231) ; cfr. ici, p. 277 ; Qor. XXII, 27.

(4) Comp. ḥadîth qodsî ap. Moslim (Nabhânî, *jâmi'*, nos 3 et 21) ; cfr. le *centuple* évangélique (Marc, X, 29 ; raillé par Ibn al Torjomân, *toḥfah*, § VII). Sur l'*ibtilâ*, suprà, p. 621. *Comm. B* : *foi* externe, ou pacification du cœur ; *certitude*, illumination du cœur. — Voir Makkî, *qoût*, II, 109.

(5) *Comm. B* : *Kéroub*, c'est Isrâfîl, ou 'Azraël.

(6) Sentence « D'un des anciens » = (Ja'far) selon Makkî, *qoût*, II, 51.

prééternelle (1) « *Dieu fait* (*naître*) *chaque jour quarante mille merveilles aux jardins du paradis* ; *et chaque merveille* [correspondant à un désir des élus en ce monde] *se multiplie suivant les bonnes œuvres*, *les intuitions extatiques et les dots*, *jusqu'à tout jamais* (2) ».

IX. Par l'intellect agréé de Dieu, par l'ultime jujubier, par la vie éternelle, par l'Esprit impénétrable (3) « *Dieu se fait comprendre par des signes*, *commémorer par des œuvres*, *attester par des clartés, adorer au moyen de paroles. Nul œil ne L'a vu*, *et Lui*, *Il voit tout œil* (4) ; *Il est prééternel*, *Il embrasse tout* ».

X. Par la maison de Dieu, par l'arc de Dieu, par le lieu vaste où Dieu réside [il dit aussi] (5) : « *Les miséricordes de Dieu n'admettent pas dénombrement. Quiconque a été honoré d'un seul de Ses regards* (a parte ante), *Il le rend bienheureux pour une éternité de liesse* (a parte post) » (6).

XI. Par le nuage amoncelé (7), par l'éclair qui ravit, par

(1) *Comm. B* : *désert*, c'est le lieu des Assises du Jugement, ou 'Arafât, ou le lieu du Buisson Ardent, ou la poitrine, ou le cœur « car ce sont des terres saintes » ; *aurore* de l'inspiration ; *sainteté*, c'est le Buisson Ardent, ou Jésus, ou le voile d' 'Illiyoûn ; *paradis* = l'aqueduc de la lumière, d'où s'écoule l'inspiration, goutte à goutte, — ou le jardin des suggestions divines ; *Eden*, l'inspiration de Dieu ; *Coupole* du Trône.

(2) Cfr. p. 563 : actualisation de la grâce.

(3) *Comm. B* : *agréé*, c'est l'*'aql fa''âl*, ou le *roûḥ nâṭiqah* ; le *jujubier* qui va du Trône au Siège, ou la sagesse ; *vie éternelle*, lac devant le Trône.

(4) Qor. VI, 103.

(5) *Comm. B* : *maison* = Ka'bah, ou le cœur ; l'*arc* en ciel, qui sauve de la perdition (Noé ; passage de la Mer Rouge), ou l'un des « deux arcs » du mi'râj ; *lieu vaste*, Jérusalem, proximité, la Résidence visitée (le kiosque du Paradis, où Dieu vient).

(6) Cfr. ici, p. 608. Qor. XXI, 101.

(7) *motârakim*. Cfr. Qor. LII, 44, utilisé par l'imâmite Aboû Manṣoûr 'Ijlî.

le tonnerre sacré, par l'ange de la grâce, — par cette énergie tenue en réserve, dont les cataractes bruissent (1) dans le mystère, à l'horizon (2) de la lumière, entre le soleil et la lune (3) : « *Le Qor'ân est la résurrection, et le monde est le signe du paradis et de l'enfer. Heureux celui que la connaissance du Créateur détache de celle du créé !* »

XII. Par le covenant, par la preuve, par la source (4) du Qor'ân : « *Dieu est le maître des signes, le rassembleur des ossements brisés, et le ressusciteur des morts ; Il serre les prééternités dans Sa dextre, et les postéternités se cassent devant Lui. Dieu dit : Nous montrerons au jour de la résurrection que Moi, je suis le roi des rois ; ce jour où, alors, tous les jours de ceux qui s'en sont allés (en arrière, dans le passé), reviendront.* »

XIII. Par le rubis rutilant, par la lumière qui fait fermenter, par la forme qui fait exister, par la gloire (divine) attestée (5), Dieu dit : « *Je suis le Compatissant, je suis le Bienfaisant, je suis l'Ami, pour mon serviteur. Et (qui est) mon serviteur ? c'est celui qui est loué en mon souvenir, mon nom et mon amour* » (6). Et Il dit aussi, en cette Riwâyah (7) : *Quiconque dit « Il n'y a pas de divinité excepté Dieu, et Mo-*

(1) *monhamir*.

(2) *'ofq* = plan cosmogonique.

(3) *Comm. B* : *amoncelé*, au-dessus des sept cieux ; *énergie* = flots de la révélation divine.

(4) *majma'*. *Comm. B* : *Covenant* = définitions de la sagesse, inscrits sur la Tablette.

(5) *Comm. B* : *rubis*, disque du soleil, planète Mars, ou le cœur ; *lumière* du Trône ; *gloire*, l'Esprit suprême, qui est l'acte de Dieu.

(6) Cfr. ici, p. 608.

(7) Cette addition insolite, dont la teneur est à la rigueur conciliable avec la doctrine hallagienne ultérieure de la *ṣhahâdah* (ici p. 787), est peut-être une interpolation ancienne, amenée par la mention de Moḥammad au paragraphe suivant.

ḥammad est l'envoyé de Dieu » avec pureté (1), *reçoit de droit le paradis, avec des grâces, des miséricordes et des bienfaits perdurables* ».

XIV. Par le discernement évident, par le Qor'ân glorieux, par Moḥammad, l'envoyé de Dieu, par Gabriel, de la part de Dieu (2) : « *Quiconque connaît ce monde périssable ne Me connaît point. Quiconque se familiarise avec les créatures ne peut être Mon ami. Celui qui est Mon ami ne connaît ni l'agrément, ni la peine que ce monde procure. Quand Je regarde mon serviteur fidèle, Je le vois une lumière, comme un de mes anges* (3). »

XV. Par le Sinaï, par le rubis de la lumière, par le maître de la balance (il dit) (4) : « *Le Royaume et la Royauté ont été manifestés sous la forme d'Adam et de sa postérité* (5) ; *Dieu a manifesté Adam au moyen de Ses opérations et de Ses noms* ; *Il a fait descendre sur lui Ses bénédictions, en créant le Royaume en présence du Qor'ân de Sa majesté* ; « *à Adam* [*dit-Il*], *la puissance et les bonnes œuvres* ». »

XVI. Par le verdissement des herbes, par les teintes colorant les fleurs, par la vie de la Sainteté (divine) (6) : « *Le Paradis se rapproche pendant une journée de la terre sacrée, une fois par an* (7). »

(1) *ikhlâṣ*.

(2) *Comm. B* : *discernement*, élucidation de l'intellect grâce au Qor'ân et au ḥadîth, ou inspiration.

(3) Cfr. ḥadîth ap. Qosh. 173, Makkî, *qoût*, II, 56 ; Fâris, in Sohrawardî, *'awârif*, IV, 278-279, et Baqlî, *tafsîr* de Qor. XX, 43 (recopié par Mâjid Kordî, in Sh. tab. I, 147).

(4) *Comm. B* : *Sinaï*, ou mont Maṣṭabah, ou monts de la Mekke ; *rubis*, soleil, ou vision de Moïse ; *maître...*, c'est Isrâfîl.

(5) au jour du Covenant. Cfr. Ḥallâj, in Qor. XXIII, 12.

(6) *Comm. B* : *herbes* tendres, floraison fraîche du cœur ; *teintes* de l'inspiration ; *vie* = brises extatiques ; *terre sacrée* = Jérusalem « lieu d'ascension du Prophète, d'assomption des âmes, escalier d'Azraël et de Jésus ». Cfr. Qor. V, 24, et Makkî, *qoût*, I, 123.

(7) Il s'agit, soit du 15 sha'bân (*laylat al Barâ'ah* ; Mottaqî, *Kanz*,

XVII. Par le Nom souverain, par l'Esprit incréé (1), par la signification totale, Dieu dit : « *Mon Esprit d'intimité est pour ceux qui aiment; mon salon glorieux pour ceux qui acquiescent, ma puissance efficace pour ceux qui s'abandonnent* » (2).

XVIII. Par la nature (de l'homme) (3), par l'ombre étendue, par le témoin exalté, par la clarté incomparable (4) : « *Dieu n'a jamais créé de nature humaine plus affectionnée par Lui que* [*celle de*] *Moḥammad et* [*de*] *sa descendance* : *leur nature a été toute façonnée pour le Paradis* » (5).

XIX. Par le malheur et le bonheur, par le décret et la prédestination, par le pilier, par le Maître du pilier et du serment (6) : « *Dieu a fait un covenant avec les Banoû Adam sept mille ans avant* (7) *qu'Il créât le corps d'Adam* ; *alors ils n'étaient que des spiritualités, et ils se sont exprimés au moyen des lettres du Royaume et de la Royauté. Dieu transcende le* « *comment* » *et la définition* ; *aucune analogie ne Lui convient.*

V, 378), soit de la nuit du 9-10 dhoû'l ḥijjah à 'Arafât, selon un ḥadîth de Thawrî, adopté par les Sâlimîyah (Ibn abî'l Donyâ, *faḍa'il 10 dhî'l ḥijjah,* ms. Leide, Warn. 998, f. 3b ; Yâqoût, *odabâ*, III, 173).

(1) *roûḥ qadîm* (cfr. Qor. XLII, 52), « transfiguration de l'apparition divine » (Baqlî).

(2) *Comm. B* : *nom*, c'est le Nom Suprême.

(3) *kholq*, cfr. ici, p. 606, n. 1.

(4) *Comm. B* : *nature* de la création, ou d'Adam, ou du Commandedement incréé ; *ombre* du matin (Qor. XXV, 47), ou de l'arbre Ṭoûbä ; *clarté* (prééternelle) de Moḥammad, ou du Trône (cfr. *Lawlâka*).

(5) Traduction peu sûre (ici p. 72) ; la fin du texte porte : « *'îshânrâ kholq janân gilî* (ou *kollî* ?) ». — Cfr. l'âdhân fâṭimite « Mohammad est la meilleure des créatures » (Ibn Ḥammâd, trad. Cherbonneau) : « la mieux aimée » (Moḥâsibî ; mot attribué à Ḥasan, ap. Baqlî, in Qor. XLI, 32).

(6) *Comm. B* : *malheur et bonheur* = nafs et roûḥ, impiété et islâm, enfer et paradis, Job et Salomon ; *pilier*, *yamânî* (à la Mekke), ou à Jérusalem ; *pilier... serment*, il s'agit de la Ka'bah où Dieu a inscrit le Covenant primordial.

(7) Id. selon Makkî (*Kashf*, 309). Cfr. ici, p. 599.

Il est ce Paradis (1) *dont Il a dit Lui-même « qu'il embrasse les pré et post-éternités ». La foi (des croyants) en Son précepte correspond à la foi qu'Il a en Lui-même* (2), *dans Son essence. La louange qui Lui est rendue en toutes les clartés postéternelles est conforme à Son décret. C'est en Sa société que subsistent les corps, Il est la réalité des esprits* ».

XX. Par l'affranchi sagace, par l'ange au regard fixe, par le roi qui délibère (3), de la part du Vivant, de l'Audient, du Voyant (4) : « Dieu dit : *Quiconque me cherche querelle pour quoi que ce soit que je ne lui ai pas donné, je le priverai de ce que je lui ai donné, jusqu'à ce qu'il se repente. S'il se repent, je lui fais revêtir une chemise neuve, telle qu'il n'en avait jamais portée auparavant* (5). *Quiconque ne se repent pas, je le vide de la miséricorde qui lui avait été réservée, et je lui prépare en enfer une place où jamais je ne le regarderai. Quiconque me fait don de ce que je lui ai donné, et le fait par pur amour, je le ferai roi d'un Royaume où la corruption ne saurait pénétrer.* »

XXI. Par l'heure des heures, par la beauté, par la grâce, par la volonté intime, de la part de Dieu (6) : « *L'amour de Mes amis démontre Mon amour, la volonté de Mes saints démontre Ma volonté, le précepte de Mes sages démontre Mon*

(1) *Janân*, en poésie persane et turque postérieures.

(2) Cf. Kal. 23.

(3) *motadabbir*.

(4) *Comm. B* : *affranchi*, c'est l'intellect ; *ange*, c'est l'âme sanctifiée contemplant ; *roi*, c'est l'intellect actif ; ḥadîth : « La majesté est Mon turban et la grandeur Mon manteau ; quiconque Me querelle, Je le jette en enfer sans M'en soucier ».

(5) Cfr. un *logion* semblable de Jésus, ap. Justin, *adv. Tryph.*, 116 ; et le ḥadîth qodsî n° 8 de la collection Nabhânî (d'après Moslim).

(6) *Comm. B* : *heure* de la Résurrection (Qor. XXII, 7) ; *beauté* d'Adam et de Joseph ; *grâce*, science ; *volonté*, amour du cœur.

précepte. Tout ce qui existe, existe de par Ma science, Ma puissance et Ma volonté. »

XXII (1). Par le vent du sud, par l'essence du Mîm trésorier (2), par Mes constellations, par les nébuleuses, par les éclairs, par Mon océan, aux vagues scintillantes, par la gloire et le cœur, on dit « *Que Dieu, chaque nuit, descend du ciel sur la terre*, [*avec une perle blanche*] (3) ; *pour parler soit aux Awtâd, soit aux Abdâl, soit aux Wâlihoûn, soit aux Mojtahidoûn* ; *et Il écrit* (*sur cette perle*) (4) *le nom de chacun d'eux, afin, le jour venu, de leur rendre en récompense inspirations pour inspirations, et clartés pour clartés. Alors Il emplit, de bienfaits et de bénédictions, la terre* ; *puis Il disparaît, dans la souveraineté glorieuse de la merveille du mystère* » (5).

XXIII. Par le mois de Rajab, par le gardien du voile, par

(1) *Comm. B* : *vent* du septième ciel ; *trésorier*, ange qui garde le flux de l'inspiration ; *océan*, sous le Trône ; *gloire*, l'Esprit.

(2) *'ayn-mîm* ; cfr. abréviation noṣayrî, ici p. 508.

(3) *dorrat bayḍâ* (le mot manque chez Baqlî, mais figure chez Ibn al Dâ'î). La célèbre « *Perle Blanche* » des Yézidis et d'Ibn 'Arabî (n° 211 de la liste de ses ouvrages), dont Wâsiṭî disait : « Dieu créa une Perle pure, qu'Il regarda avec hauteur ; elle fondit de timidité et s'écoulait. Il lui dit alors « descends du ciel » ; « elle en descendit en rivières » (Qor. XIII, 18) ; et la pureté des cœurs provient de la venue, en eux, de cette eau » (Sohrawardî, *'awârif*, I, 61 ; in Qor. XIII, 18 ; cf. Ghazâlî, *mishkat*, 35). Un ḥadîth recueilli par le *Lisân al 'arab* (s. v. *Q Ṣ M*) ajoute : « Les élus du septième ciel (*ghoraf*), y seront assomptés dans une *Perle Blanche*, sans cassure (*qaṣm*) ni fêlure » (cf. Mojâhid, ap. Ibn 'Arabî, *moḥâd.* II, 143).

(4) Ibn 'Arabî rattache le *qalam* à la Perle Blanche (cfr. aussi *fot.*, IV, 614).

(5) C'est le fameux *ḥadîth al nozoûl*, admis par Ibn 'Iyâḍ, Bokhârî, nié par Jahm et l'imâm 'Alî Riḍâ (*iḥtijâj*, 208 ; Sabziwarî, 104 = *'aql*), expliqué allégoriquement par Ghazâlî (*iljâm*, 6, 20 ; *mishkât*, 24). Cfr. Makkî, *qoût*, I, 31 ; Kîlânî, *ghonyah*, I, 50-51, II, 68 ; Fakhr Râzî, *As'as*, 125, 136 ; Najdî, 421 ; Nabhânî, *jâmi'*, n° 5.

l'intendant de la Résidence visitée (1), par le gardien du voile ultime, par le messager suprême (2) « *Dieu va réunir les esprits sanctifiés, lorsque Jésus reviendra sur la terre. Il y aura sur terre un trône placé pour lui, et dans le ciel un trône placé pour lui. Dieu composera un livre contenant la prière définitive, la dîme définitive, le jeûne définitif et le pèlerinage définitif* (3) ; *et Il lui remettra ce livre par le héraut des anges, disant « Irradie ! Au Nom du Roi Absolu* ! »

XXIV. Par l'arc de Dieu brillant de ses vives couleurs, par les orients (des astres), par la mansion (mère) des mansions zodiacales, par le pôle, par celui dont l'index inscrit sur les tablettes, par les clartés, par les êtres qui gouvernent les événements, par la sagesse absolue, par la parole combinée suprême (4) : « *Dieu est, avant toute chose ; quiconque sait cela est proche de Lui. Dieu apparaît dans toute chose, Dieu disparaît dans toute chose ; quiconque sait* (*cela*) *est embrassé dans le « repos » de Dieu. Quiconque est devenu semblable au soleil chante la gloire de Dieu* (5). »

XXV. Par le sens de la balance de l'an 290 (= 902 de notre ère) (6), par le siècle annonciateur en l'an VII de la

(1) *Bayt ma' moûr.*

(2) *Comm. B* : *gardien*, ange : *intendant* = Jésus, ou Gabriel ; *gardien*... du voile entre le jujubier et le Trône = Azraël ou Michel ; *messager* = Isrâfîl, qui transmit aux anges les ordres de Dieu. Ce ḥadîth explique Qor. IV, 157, comment tous les esprits prêteront serment à Jésus pour l'Islam (*B*).

(3) Remarquer la suppression intentionnelle, ici, de la *shahâdah* (cfr. ici p. 787) ; elle figure au contraire dans le texte parallèle de Haytamî (p. 128-129). Sur *Rajab*, voir Kîlânî, *ghonyah*, I, 153.

(4) *Comm. B* : *arc*-en-ciel, ou les quatre éléments ; *orients* (Qor. XXXVII, 5) ; *mansion*, grande et petite Ourses ; *celui*, Moḥammad ou une planète ; *êtres*, anges ou planètes (Qor. LXXIX, 5) ; *sagesse* = Qor'ân ; *parole* = Nom Suprême.

(5) Cfr. Qor. LVI, 88 et Qor. XXV, 79.

(6) Cfr. ici, p. 74 et p. 732.

vocation (1), par le saint de la proximité (2) : « Dieu dit : *Mon opération fait suite à mon opération, et mon regard à mon regard ; ainsi clartés et inspirations s'enchaînent les unes aux autres jusqu'au jour de la résurrection. Quiconque s'en remet à Dieu, pour l'énonciation de l'attestation qui L'atteste un, prononce le Nom Suprême, et acquiert un rang glorieux en puissance, après qu'il aura quitté ce monde* (3). »

XXVI. Par le croissant (de lune, vers l'horizon) du Yémen, par l'oiseau d'heureux augure, par l'instrument (à inscrire) du Royaume (4), par la résurrection des résurrections (corporelles), par l'image de Dieu, par la lumière indéfectible, par l'existence, par la langue du mystère de grâce (5) : « *Dieu dit : Mon désir, à l'égard de tous mes serviteurs, c'est qu'ils me louent, en pensée, parole et action, par mon opération et action de grâces, ou par mon amour, selon toutes les clartés* (6). »

XXVII. Par le beau visage, par le vendredi solennel, par l'attestation à la Ka'bah (7) : « *Dieu lance, durant chaque*

(1) Cfr. ici, p. 732. En réalité, *mab 'ath* est un terme technique dû à Ibn Adham (voir *Essai*, s. v.).

(2) *Comm. B* : (Qor. LV, 6) *balance* du décret divin. ou de la raison, ou du cœur, ou du mystère ; *annonciateur* de l'avènement du Royaume, ou de l'éternité du Paradis ; *vocation* de Moḥammad (avant l'hégire ; en 609) ; *saint* = un des quatre premiers Khalifes.

(3) Ineffabilité du *tawḥîd* ; cfr. ici p. 643 et p. 788.

(4) *jandarah Molk.*

(5) *Comm. B* : *croissant* se levant dans le ciel, au *sud* de la Ka'bah, ou Oways Qaranî, ou la pupille de Gabriel ; *oiseau* huppe de Salomon, ou *'anqâ moghrib*, ou coq blanc (au-dessous du Trône), ou inspiration divine ; *instrument*, jardins de l'Omnipotence prééternelle et de la Royauté absolue, ou Isrâfîl ; *résurrection* trompette d'Isrâfîl ; *image*, le Trône, le paradis, ou Adam ; *lumière* foi, islâm ; *existence* suprême, par inspiration de l'Esprit ; *langue* de la sagesse coranique ; cfr. Qor. LI, 56.

(6) Ici p. 530, n. 1.

(7) *Comm. B* : *visage* Adam, Joseph ou Moḥammad, ou Trône, ou *beauté* de l'équivoque divine (*ḥosn iltibâs,* cfr. ici, p. 603 et p. 867) ;

nycthémère, trois cent soixante coups d'œil (1) ; *à chaque coup d'œil Il attire plus près de Lui l'esprit d'un ami d'entre Ses amis* ; *et Il élève, à la place de celui-là, un de ses familiers. Et Il fait miséricorde, par ce même coup d'œil qu'Il eut vers cet ami, à soixante-dix mille de ceux qui professent de l'amitié pour cet ami* (2). »

V

L'originalité littéraire d'al Ḥallâj.

a) *Le style.*

1. *Le choix des mots et la prosodie ; deux qaṣîdah.*

Au premier degré, l'originalité d'un écrivain se marque par le choix des mots. Le vocabulaire d'al Ḥallâj est particulièrement riche ; nous avons dressé plus haut (3) un tableau de ses emprunts aux sources islamiques les plus variées ; et nous donnerons ailleurs (4) l'inventaire de son lexique technique. Conformément au « provignement » immémorial de la langue arabe (5), un certain nombre de ses termes techni-

vendredi jour de la Résurrection ou jour d''Arafât ; *attestation* d'Abraham (trace de son pied), ou des pèlerins ou du *qoṭb*, ou de Khiḍr.

(1) Cfr. Ibn al Jawzî, *ro'oûs al qawârîr*, p. 44 : figuration atomistique de l'ubiquité de la grâce divine. 'Amr Makkî (cfr. l'autre Makkî, *qoût*, II, 121) place ces trois cent soixante coups d'œil dans la prééternité (Hojwîrî, *Kashf*, trad., p. 309). Tirmidhî les étudie aussi en son *Khâtam*, quest. 123. « 600 » selon le ḥadîth de Baqlî (*shath*). f. 19.

(2) Cfr. ici, p. 754 : intercession des saints, admise pour Oways par les ash'arites (cfr. aussi Makkî, *qoût*, II, 47). « La meilleure dévotion est d'aimer les saints de Dieu, car les aimer marque que l'on aime Dieu » (Shâh Shojâ' Kirmânî, ap. Haytamî, *fat. had.*, 237). Cfr. Qâsim Sayyârî sur l'intercession des saints *pro populo* (ap. Baqlî, *tafsîr*, f. 319[b]).

(3) P. 469 seq.

(4) *Essai*.

(5) *Essai* ; cfr. Qor'ân (*forqân*...).

ques sont des emprunts à *l'araméen* : *lâhoût*, *nâsoût*, *hâkoûl*, *ṣayhoûr*.

On a critiqué ses pluriels irréguliers : *ṭoloû'*, pluriel de *ṭal'ah* (1). On a dénoncé la technicité excessive de certains poèmes (2), et les défectuosités de style (*rakâkât alfâẓ*) de la qaṣîdah « Oqtoloûnî » (3), entre autres.

Al Ḥallâj a des trouvailles d'*épithètes*, des métaphores saisissantes : une flûte dolente incite à la mélancolie ? C'est Satan qui pleure sur un monde périssable (4). — « L'abnégation ? C'est garder la braise ardente sous la cendre des vicissitudes du destin. » — Parlant des trois degrés de la voie mystique, *sâlik*, *majdhoûb*, *ma'khoûdh* : ... « Le second est placé en position d'annexion (5) avec l'union (mystique) et de rupture avec tout le reste ; quant au troisième, il n'y a pas, vers lui, de chemin frayé, ni par les échelles du *tanaqqol*, ni par les fenêtres de l'*iṭṭilâ'*. » — « L'eau trouble avec l'eau trouble demeure laissée (*maḥoûṭ*), et l'eau claire avec l'eau claire reste agrégée (*manoûṭ*), sans qu'aucun rapt ait sur elle prise (*ṭawṭ*) ; aussi les paroles de ceux qui expriment un tel état ne sont-elles que le flux (*fayḍ*) [écumeux] d'une mer pleine (*imtilâ*) ; et, « quant à cette écume, elle sèche » (Qor. XIII, 18) (6). — « La plus belle vocation, c'est celle de mendier (= qui avoue sa pauvreté, disant : Voici un pauvre !) (7). » — « Le pervers (*khabîth*), c'est celui qui tourne

(1) 'Alî Qonâwî, *sharḥ al ta'arrof*, f. 57b.
(2) *al naẓm shadîd al rakâk* (id. f. 59a).
(3) Jildakî.
(4) Ici p. 131-132. Il est vain de pleurer la perte de ce qui périt : cfr. les ḥadîth *fî dhamm al ḥazîn 'alâ'l donyâ* (Ibn al Jawzî, *mawḍoû'ât*, s. v.).
(5) *ma'ṭoûf*.
(6) Baqlî, *shaṭh.*, f. 131.
(7) *Id.*, f. 127 ; cfr. Asin, *Logia D. Jesu*, n° 73 ; d'après Makkî, *qoût*, I, 263.

vers les choses mauvaises l'œil (candide) de la pureté (1). »

Les *allitérations* sont fréquentes ; elles ne proviennent pourtant ni d'une jonglerie de poète, ivre de rimes, — ni d'une emphase de rhéteur, épris de sons vides. Al Ḥallâj use du *saj'* dans un double dessein : entrechoquer ainsi, par un violent contraste, des mots dont les racines trilitères sont apparentées et consonantes, est un moyen de montrer que l'idée ne « colle » pas forcément au mot qui la traduit (2) ; et c'est aussi indiquer, par une assonance commune, la secrète affinité qui peut unir les sens respectifs de deux mots différents devant la pensée.

Au second degré de l'originalité littéraire intervient la considération des *coupes*, l'examen de la phrase quant à sa structure.

En *prosodie*, d'abord : ses mètres préférés sont : *basîṭ* (*29* + *5*), *ṭawîl* (*14*), *wâfir* (*6*) et *ramal* (*6* pièces). Ses rimes préférées (3) sont : *râ* (*18*), *noûn* (*16*), *mîm* (*8*), *bâ* (*7*).

Harawî juge que le style de ses poèmes est « relevé » (*faṣîḥ*). Ma'arrî, qui analyse en détail (4) son quatrain *Yâ sirra sirrî* (5), n'y trouve à critiquer que la rime finale discutable *ilayy* (*a*) (6), et l'usage abstrait, comme substantif déterminé, de *koll*.

Al Ḥallâj se sert volontiers (7) d'un type de distique intéressant ; véritable quatrain (8) en miniature, où les premier,

(1) In Qor. XXIV, 26. Cfr. aussi ici, p. 541, et p. 595.

(2) Ici p. 575.

(3) Voici la proportion chez Motanabbî : *lâm* (*47*), *mîm* (*41*), *dâl* (*34*), *bâ* (*33*), *râ* (*30*), *noûn* (*20*).

(4) *ghofrân*, 150.

(5) Ici p. 526.

(6) Il l'emploie lui-même (*Lozoûmîyât*, II, 437).

(7) 11 distiques sur 26.

(8) Le mot est de Sarrâj.

second et quatrième hémistiches riment ensemble, *a.a.b.a.* On sait que son disciple et admirateur Ibn abî'l Khayr (1) a précisément constitué le quatrain persan sur ce type ; qui est également celui du *doû bayt* (2), populaire à Wâsiṭ au IIIe siècle de l'hégire, premier ancêtre des *mowashshaḥât.*

En prose rimée (*mosajja'*), al Ḥallâj suit de trop près le style coranique pour ne pas briser fréquemment le rythme de l'assonance. Les *Ṭawâsîn* n'ont donc que de courts passages en *saj'* simple (3), en *saj'* vocalique alternant (4), et en *saj'* à redoublement interne (= *tarṣî'*) (5).

Ses prières (*ad'iyah*), et surtout ses « oraisons extatiques » (*monâjât*) sont, contrairement à une convenance traditionnelle (6), rédigées en *saj'* : il les assimile ainsi à de véritables *khoṭab* (sg. *khoṭbah*) publics, comme ceux des *qoṣṣâṣ* anciens, et ceux du vendredi à la mosquée (7).

La prose rimée lui sert d'ailleurs de tremplin pour la poésie, ses définitions s'explicitent en vers (8) ; la pensée, chez lui, devient chant ; comme le récitatif passionnel succède (dans les épopées populaires d'Antar et des Banoû-Hilâl) au résumé narratif. Au rebours du procédé cher aux poètes de l'amour platonique (9), chez qui la paraphase explicative en prose succède aux vers. En voici, pour exemple, une *lettre* (10) qu'al Ḥallâj écrivit à Ibn 'Aṭâ sur leur commune amitié :

(1) Ici p. 408.

(2) Diyâb, *ta'rîkh âdâb...* 137 ; Ibn Khaldoûn, *moqaddamah.*

(3) V, 2, 6, 21, 32 ; VI, 31 ; XI, 15, 25. Cfr. II, 2, 5, 7, 8.

(4) V, 35 (début).

(5) V, 37, 38 ; XI, 21. Cfr. 'Askarî, *ṣinâ 'atayn*, 199-203, 296.

(6) Ghazâlî, *iḥyâ.* I, 216.

(7) Revendication publique d'une mission apostolique ; cfr. la règle sur la clandestinité des miracles (ici p. 133).

(8) Cfr. ici, p. 125-129.

(9) *Vita Nova* et *Convito* de Dante ; *Dhakha'ir* d'Ibn 'Arabî.

(10) Souvent citée : Kharkoûshî, f. 278b ; Ibn Jahḍam, *bahjah* (reco-

« Que Dieu prolonge pour moi ta vie, et qu'Il m'épargne de te voir mourir (1) ! Qu'il te donne le sort le meilleur que le destin ait fixé, et que la renommée ait cité ! Et, avec ces vœux, (je t'envoie) ce que contient mon cœur d'ardeurs, pour les intimités de ton amitié, d'émerveillements, pour les trésors de ton affection, — cela, qu'aucune lettre ne pourrait traduire, aucun calcul dénombrer, aucun reproche effacer (2). Aussi te dis-je :

Tu m'as écrit, mais je ne t'écrirai pas (3), voici
Que je viens d'écrire à mon Esprit sans rédiger de lettre.
Parce que l'Esprit (divin), rien ne peut Le séparer d'avec ceux
Qui L'aiment, comme la venue d'une conclusion, lorsque se clôt [la missive.
Aussi toute lettre émanant de toi, ramène ainsi vers toi,
Sans renvoi d'aucune réponse, sa réponse (4). »

Qaṣîdah *Lil 'ilmi ahlō...*

Pour la Science, il y a des vocations, — pour la foi, il y a une [progression.
Et, pour les sciences comme pour les savants, il y a des expériences (5).
La science, c'est deux sciences (6), l'une stérile, qu'on rejette, l'autre [qui sert.
Et l'océan, c'est deux océans, l'un (qui s'avère) maniable, l'autre [dangereux.

pié ap. Khaṭîb, Ibn Khamîs et Sha'râwî, *ṭabaqât...*, I, 108) ; Sarrâj, *maṣâri'*, 319.

(1) On sait qu'Ibn 'Aṭâ périt à cause d'al Ḥallâj (ici p. 261). Le même début figure dans la dédicace, infiniment moins pure, du *Kitâb al zohrah* d'Ibn Dâwoûd à Ibn Jâmi' (ici p. 170).

(2) Voir, pour les prototypes de ce prologue, Tawḥîdî, *ṣadâqah*, 79-80.

(3) Cfr. pensée contraire d'Aboû Nowâs (*diwân*, 391).

(4) Origines de ce thème ap. Tawḥîdî, *l. c.*, 149, 184, 117 ; cfr. Riw. XXII.

(5) *tajârîb*.

(6) Cfr. Miṣrî, Bisṭâmî, sur ce thème.

Et le temps, c'est deux jours, l'un (qu'on trouve) mauvais, l'autre [beau (1),
Et le genre humain, c'est deux genres, l'un (que l'on voit) comblé, [l'autre dépouillé.
Recueille donc en ton cœur ce que te dit un témoin sage,
Et considère, en ton entendement, car le discernement est un don.
Pour moi (2), j'ai escaladé une cime sans avoir à poser le pied,
Cime dont la montée réserve, à d'autres qu'à moi, des périls.
Et j'ai plongé, au fond d'un océan, sans que mon pied y entre ;
C'est mon esprit qui l'a sondé, c'est mon cœur qui en garde le goût.
Car son fond de gravier est une Perle (4) dont aucune main ne peut [approcher,
Mais que la main des pensées peut ravir.
Et j'ai bu à ses eaux le rassasiement (3) sans entr'ouvrir la bouche.
Or c'est une eau (familière) dont les bouches (humaines) ont déjà bu :
L'esprit, dès son origine, en a eu soif (5),
Et le corps y a été trempé (6), avant que d'être façonné.
Pour moi, je suis un orphelin, mais j'ai un Père en qui j'ai recours (7)
Et mon cœur, tant que je vivrai, s'attriste qu'Il l'ait ainsi choisi (8).
Aveugle, je suis voyant ; simple d'esprit, je suis sagace.
Et ces expressions miennes, si tu y tiens, peuvent s'intervertir (9).
Les maîtres [en la science] savent ce que je sais, ils sont
Mes compagnons, car celui qui veille pour de bonnes œuvres est [associé à des compagnons (10).

(1) Imité par Qâboûs, en sa belle *qaṣîdah*. « Et le temps, c'est deux jours, l'un clair, l'autre sombre, — et la vie, c'est deux parts, jour de trêve et jour de guet » (déjà citée par G. Jones, *Poes. Asiat. Comment.*, 1777, p. 278).

(2) *Annî.*

(3) *ḥasbâ'oho Jawhar* : au sg. « perle » et « Essence ».

(4) Mot prêté à Aristote (Maqdisî, *bad'*, II, 81).

(5) Discussion entre Yaḥya Râzî et Bisṭâmî (Qosh. 173 ; Sh. tab., I, 76 ; Aflâkî, trad. Huart, 70).

(6) Pétri, comme dans un ferment surnaturel : cfr. ici, p. 833.

(7) *Annî yatîmõ, wa lî Abõ alûûdho bihi.*

(8) Pour fils ; et rendu orphelin par cela même — *'înah* = élection.

(9) « Voyant, je suis aveugle... » (interversion de l'élection : damnation).

(10) La grâce a prédestiné les amitiés sacrées,

Leurs âmes ont été présentées les unes aux autres à l'origine des temps,
Puis elles ont brillé, comme le soleil ; (pour vous montrer que) le
[temps s'enfonce comme un sentier dans la montagne (1).

Qaṣîdah « *Sokoûtō, thomma ṣamtō...* » (2) :

— « C'est le recueillement, puis le silence ; puis l'aphasie
Et la connaissance (intuitive) ; puis la découverte ; puis l'éli-
[mination (3).
— Et c'est l'argile, puis le feu ; puis la clarté
Et le froid ; puis l'ombre : puis le soleil.
— Et c'est la rocaille, puis la plaine ; puis le désert
Et le fleuve ; puis l'océan ; puis la grève.
— Et c'est l'ivresse, puis le dégrisement ; puis le désir
Et l'approche ; puis l'opulence ; puis la joie.
— Et c'est l'étreinte, puis le desserrement ; puis la disparition
Et la séparation ; puis l'union ; puis la calcination (4).
— Et c'est la trance, puis le rappel ; puis l'extase
Et la conformation ; puis le dévoilement ; puis le déguise-
[ment (5).
— Phrases, accessibles à ceux-là seuls qui ne prisent pas plus
La vie de ce monde qu'une pièce d'un sou.
— Voix de derrière la porte, mais l'on sait
Que les conversations des hommes, dès que l'on s'approche,
[s'assourdissent en un murmure.
— Et la dernière idée qui s'offre au fidèle
En arrivant au terme, c'est « mon lot », « à moi ».
— Car les créatures sont serves de leurs penchants,
Et la vérité, sur le Vrai (6), lorsqu'on L'a trouvé, c'est qu'Il
[est Saint. »

(1) *al dahro gharbîbo* (Qor. XXXV, 25).

(2) Gümüshkhânî, *l. c.*, 224. On remarquera que « les stations » (*maqâmât*) du voyage mystique sont classées ici *six* par *six* (Cfr. Wâsiṭî, ap. Sarrâj, *loma'*, 42. Cfr. *'awârif*, IV, 230, 276).

(3) *rams*, l'effacement radical de tout moyen terme, expliquant Dieu à l'homme : l'embrayage direct de la conscience par le dedans.

(4) *ṭams*, la réduction en cendres, qui laisse des traces précises.

(5) *labs*, la déiformité de l'homme sanctifié (ici p. 497, n. 3).

(6) Dieu.

2. *La période.*

A examiner les œuvres en prose d'al Ḥallâj, une question se pose, celle d'une ordonnance d'ensemble pour les phrases, d'une syntaxe des propositions (1) ; trait généralement absent de la littérature arabe, comme le notent 'Abd al Qâdir Jorjânî et Ibn Khaldoûn, faute de conjonctions de subordination nettement différenciées ; Elias de Nisibe l'a bien dit (2), à propos de Qor. III, 5 ; on ne sait souvent jusqu'où porte le verbe principal, il y a équivoque.

Il y a, chez al Ḥallâj, de véritables périodes, faisant progresser l'ordre des pensées vers l'affirmation d'une intention maîtresse. Ses périodes, dérivées de celles de Jonayd et de Tirmidhî, suivent une gradation analytique fort accentuée, presque pesante ; ce qui fait violence, tant à la discontinuité réaliste du discours, en arabe, — qu'à la spontanéité plus que lyrique de l'introspection en mystique. Elles marchent presque comme par syllogisme, répétant les termes, enchaînant les jalons.

Il y a là d'abord, à n'en pas douter, des *aramaïsmes* (3) ; mais à cette influence, si nette chez Jonayd (4), s'en mêle chez al Ḥallâj (5) une autre : celle des *hellénismes* (6) que les traductions littérales de textes philosophiques grecs en

(1) Question du *waṣl* et du *faṣl* ('Askarî, *ṣinâ'atayn*, 349 seq.).

(2) *Dialogue*, trad. P. Aziz, ap. *Anthropos*, V, 2, 444-454.

(3) L'araméen était la langue financière officielle des Sassanides (*houzvarèch*), au moins pour la Mésopotamie (d'où elle a profondément agi sur la syntaxe pehlevi ; voir *Essai*).

(4) Voir la fin de sa *Dawâ al arwâḥ* : avec ses pléonasmes, réduplications de relatifs et possessifs, ses entassements de mots se régissant en cascade, ses particules nuancées, — et la malléabilité de la construction verbale, se morcelant par inversions, changements de sujet et de temps.

(5) Ici p. 468, n. 476-77, 496 ; Sol. 2 ; Yazd. 2.

(6) Ici p. 471.

syriaque, et du syriaque en arabe, — au III[e] siècle de l'hégire, avaient canalisés jusqu'en arabe (1). Particulièrement la mise en scène dialoguée, et le plan syllogistique des discussions. Al Ḥallâj, le premier, emploie (2) les alternances : *in qolto...*, *qâla* (ou *fa*)... ; *man qâla...*, *fa...* ; procédé que Ghazâlî et Ibn Roshd reprendront dans leurs *tahâfot*.

Il y a presque équilibre, chez lui, entre le type de période araméenne, beaucoup plus conforme à la tradition arabe, et le type hellénistique. Dans la cinquantaine d'années qui suivra, Fârâbî et Tawḥîdî donneront la préférence à la clarté supérieure de la syntaxe de subordination hellénistique, qui triomphera avec Ibn Sînâ, Ghazâlî et Ibn Roshd. Rien de plus curieux, à ce point de vue, que de comparer, dans leurs coupes, une période d'Ibn Sînâ et une période d'al Ḥallâj, destinées toutes deux à amener à la même conclusion. Ex. :

[Ḥallâj, ms. Londres, f. 326[a]].

« Le *voile*? C'est un rideau tendu entre le chercheur et le terme de sa recherche, entre le novice et l'objet de son vœu, entre l'homme déterminé et le but de sa résolution. Il sied donc d'espérer que ce voile n'existe que pour les créatures, non pas pour Dieu. *Dieu n'est pas voilé, ce sont les créatures, elles, qui sont voilées.* » Et il ajoutait : « ton voile ? c'est ton infatuation ! » (3).

[Ibn Sînâ, *'ishq*, éd. Caire 1335, f. 87-88].

« Le Bien primordial, en Son essence, est visible et rayonne pour tous les êtres ; car, si Son essence était voilée pour tous les êtres *per se*, et ne rayonnait pas pour eux, elle ne leur serait pas connue, et ne leur communiquerait rien... Non, Son essence est rayonnante *per se*, et ce n'est qu'à cause de l'incapacité de certaines essences à accueillir Son rayonnement qu'Il leur est voilé. *En réalité, ce voile n'existe pas en dehors de ces essences, qui, elles, sont voilées.* »

(1) Critiques de Nâshî.

(2) *'aqîdah* (cfr. Ibn al Jawzî, *ro'oûs al qawârîr*, 45 ; et Sohrawardî, *'aqîdah... arbâb al toqä*).

(3) Cfr. *suprà*, p. 700 et Ghazâlî, *mishkât*, 47. — Comp. Ghazâlî avec Ḥallâj quand il le commente (*Iḥyâ*, IV, 174-178). — Comp. aussi Ḥallâj (Sol. in Qor. XLVI, 25) avec Ibn Roshd (*manâhij*, 67-68) sur le *Trône*.

La lecture du *Bostân al ma'rifah* montre en plein rendement les ressources si riches de la syntaxe des propositions chez al Ḥallâj : marche dialectique et syntaxe de subordination (§ 1-2), — marche syllogistique dialoguée et syntaxe d'interdépendance (§ 3-13), — marche par paraboles et syntaxe d'encastrement (§ 15, 19-21, 24).

Al Ḥallâj use enfin, pour conclure, et détendre l'attention de son lecteur, au sortir de syllogismes serrés —, d'un cliquetis surprenant d'allitérations. Margoliouth y a vu une sorte de parti-pris musical, cherchant à atteindre « l'émotion, plutôt que la raison », chez les auditeurs (1). Je ne le pense pas ; il vient de faire appel à la raison ; ce qu'il veut, maintenant, c'est relâcher l'attention, pour que la méditation intérieure commence. La période se morcelle en courtes phrases, opposées deux à deux, — la phrase en couples de termes à épithètes antithétiques, enfin, les termes composés s'exfolient en syllabes indépendantes, comme des fruits déhiscents (2). De même qu'un joueur de luth, après l'exécution du dernier contour mélodique, abandonne le plectre, et pince les cordes, avec le doigt, pour leur faire rendre, une à une, des sons mats, avant le silence, — notre auteur décoordonne les membres de la phrase, le corps qui va périr, d'avec les acceptions de l'idée, l'âme qui va prendre son essor (3) ; la langue, bercée, s'assoupit, — et le cœur, délivré, se recueille (4).

(1) *L. c.*, p. 183. Jâḥiẓ a épilogué avec scepticisme sur ce procédé (*ḥayawân*, IV, 64).

(2) Taw. V, 35 ; VI, 31 ; XI, 20-26.

(3) L'image est de Kolthoûm 'Attâbî : « Les mots sont des corps, et les idées des âmes... si tu intervertis l'ordre des mots dans la phrase, leur nature est transmuée, et leur physionomie (*ḥilyah*) transformée » ('Askarî, *ṣinâ'atayn*, 120).

(4) Ici p. 906.

3. *L'intention maîtresse de la pensée.*

Nous avons déjà donné (1) sur ce point fondamental des explications étendues. Qu'il traite le problème de la *voie* ascétique, de la *connaissance* illuminative, ou de l'*union* mystique, sa pensée invite toujours à un effort de libération spirituelle ; par une espèce de « gauchissement » (2) intentionnel des modes d'expression usuels ; par une invagination de la réflexion : dissocier d'abord l'*essence* de la chose, l'idée que nous en concevons, la retirer de sa gaine, de sa gangue : de l'écorce verbale et grammaticale qui nous a permis de la repérer et de la saisir ; puis discerner en cette idée ce par quoi elle nous devient assimilable et concevable, goûter cette saveur secrète, cette sève centrale qui vivifie son essence (comme la nôtre), une grâce, qui vient de Dieu.

La première étape de la méthode hallagienne est, contrairement au littéralisme des *Ḥashwîyah*, d'extraire une essence immatérielle et intelligible des rites formels du culte (3). La seconde est, contrairement à la logistique libertaire des *Motakallimoûn*, de maintenir à la « science des cœurs » son caractère expérimental, de fervente observation des opérations de la grâce divine en nous-mêmes (4).

Arrivé là, al Ḥallâj, par une démarche directe, incite l'âme à passer outre (5), droit vers Dieu. On assiste alors, grâce à un gauchissement concerté de la phrase, — à une simplification et élucidation croissantes de son objet apparent, — corrélatives d'un amincissement, d'une transparence pro-

(1) Ici p. 471-74, 540-42, 565, 570.

(2) *i'wijâj*, dit Hojwîrî : l'éclatement du silex, la torsion du tisonnier, la courbure de la roue, le nœud de la corde (cfr. ruban paradromique de Listing) ; marques de l'intrusion de l'esprit dans la matière.

(3) *Riwâyât*, passim ; *Monâjât*, id.

(4) *Akhb.* 19, 21, 34, etc.

(5) *Taw.* II, 4 ; III, 8 ; V, 21.

gressive de la personnalité de son sujet provisoire (1). Et, à la limite extrême, atteinte en deux ou trois incidentes décisives (2), — intermittences libératrices, — l'Objet transcendant et unique, le seul Réel, Dieu s'affirme brusquement au lecteur comme directement *concevable*, — tandis que, simultanément, le « je » humain, sujet normal de la phrase, s'esquive (3) devant un « Je » divin.

En ces passages, al Ḥallâj nous donne la description même et le mécanisme surnaturel du *shaṭḥ*, de la « parole inspirée ».

Le fait capital de cette exposition, évidemment extatique, de la « consommation », rêvée par tous les mystiques, « du sujet en son Objet », c'est qu'elle définit sa réalité comme d'une *identification intermittente* (4) ; elle ne se produit que par une transposition soudaine (et amoureuse) des rôles entre le sujet et l'Objet, par une vivification instantanée et transcendante du sujet, une « touche » se surimposant en lui comme l'oscillation, la pulsation, la sensation ou la conscience ; — sans jamais se fixer normalement dans le cœur (5), pour un sujet humain donné, ici-bas.

En cela, l'œuvre hallagienne est une apologétique vraiment transcendantale de la religion ; elle entame, au nœud même de leurs origines, au fond de la personne humaine en acte, les deux panthéismes qui ont rongé l'Islâm

(1) Cfr. Jalâl Roûmî, sur le vase de teinture « *howa* » (ap. Anqirawî, *sharḥ* de son *Mathnawî*, II, 113).

(2) Taw. II, 6 ; III, 7, 11-12 ; V, 5-10, 21.

(3) D'abord, le « mon » ne se rapporte plus à ce « je » là, mais à Dieu (V, 5 ; et prière de la dernière veillée, *in medio*) ; puis le « je » lui-même se volatilise, devant le « Je » divin.

(4) Taw. II, 5-6, III, 8 ; Akhb. 10, 12, 15, 36, 48, 50 ; Taw. VIII, 7 ; IX, 2 ; X, 5 ; ici, p. 522.

(5) Taw. XI, 15 ; au rebours des « qualités » humaines : physiques, intellectuelles ou morales.

mystique : le monisme pragmatique des illuminés, Noseïris et Qarmaṭes, — et le monisme logique des philosophes hellénisants. « L'un erre dans les *oueds* desséchés de la recherche, l'autre se noie dans les océans de la réflexion. » L'un confond l'unité concertée de l'univers avec l'acte pur du Dieu unique, l'autre identifie le Réel transcendant avec la réalité de chaque chose (1).

Ghazâlî (2), reprenant après lui la lutte contre ces deux adversaires, luttant séparément contre l'initiatisme arbitraire des Néo-Ismaëliens (3), et contre la logique exclusiviste des philosophes (4), n'arrivera pas, avec toute la souplesse et la variété de ses méthodes, à égaler la simplicité puissante de cette attaque frontale.

4. *Les emprunts et les imitations.*

On a signalé, depuis longtemps, parmi les poèmes d'al Ḥallâj, des pièces à restituer à d'autres poètes mystiques, et qu'il dut réciter à ses auditeurs au cours d'exposés doctrinaux : pour illustrer sa pensée par des vers qu'ils crurent être aussi de lui ; cela est sûr de certains vers d'Aboû'l 'Atâhiyah (5), de Jonayd (6) et de Somnoûn (7) ; pour Noûrî, l'attribution me paraît contestable (8).

(1) Ouvaroff : « Vulgus omnia vult Deos esse, philosophus Deum esse omnia » (*Nonnos,...* 1817, p. 24).

(2) Qui a attaqué, comme lui, au début, les *Ḥashwîyah* (ap. *iḥyâ* I-II, *madhâhib ahl al salaf*, *fayṣal*), et les *Motakallimoûn* (ap. *iḥyâ*, III-IV, *fayṣal*, *maqṣad*, *jawâhir*, *iqtiṣâd*).

(3) Ap. *mostażhirî*, *mawâhim*, *mafṣal*, *hojjat al ḥaqq*, *dorj*, *qisṭâs*.

(4) Ap. *maqâṣid*, *tahâfot*, *ladonîyah*, *mishkât*.

(5) Ici p. 150, 304 (*diwân*, 135) ; ajouter une *noûnîyah* sur le *bayn* (id., 272).

(6) *Wa badâ laho...* ; *qâloû'* : *jafayta* !... ; *taḥaqqaqtoka...* (var. *taḥayyaytoka...* ici p. 95).

(7) Ici p. 98 et p. 924.

(8) Probable pour « *Kâdat sarâ'ir sirrî...* », mais non pour la *ni'â* (contre Qannâd ; Harawî la restitue formellement à Ḥallâj).



Miniature indo-persane
du XVIII[e] siècle

ms. collection Luzac Londres
cliché Lemare

Planche XXVII. — Hallâj au gibet (pp. 916-917)

Il y a plus : il aurait utilisé, en les appropriant à l'amour mystique, certains poèmes profanes : d''Abd al Ṣamad Mo'adhdhal Baṣrî (1) et de Ḥosayn Ḍaḥḥâk Khalî'. Pour Mo'addhal, en réalité, l'appropriation a été le fait de Shiblî. Pour Khalî', les deux poèmes qu'al Ḥallâj lui aurait empruntés, *Tajâsarto...*, et *Nadîmî...*, ont été attribués également à Aboû Nowâs (2). Quel est leur véritable auteur? Sont-ils vraiment d'origine profane? J'en doute pour le second. Etaient-ils connus avant l'époque d'al Ḥallâj? Ce n'est pas prouvé. Pour le quatrain *Nadîmi*, en particulier (3), on peut noter que Ṣoûlî, la plus ancienne autorité qui le cite (en l'attribuant à un autre auteur qu'al Ḥallâj), — fut un adversaire peu scrupuleux d'al Ḥallâj ; et les deux versions contradictoires qu'il donne sur les circonstances de la composition (4) ne militent guère en faveur de son témoignage pour l'attribution à un autre.

A l'examen, d'autre part, des points de comparaison vraiment étranges apparaissent, entre le *dîwân* d'Aboû Nowâs et le *dîwân* d'al Ḥallâj ; trahissant, avec des réminiscences irrécusables, l'influence exercée par le grand classique, non sur les pensées, mais sur la mise en composition des termes, dans les poèmes hallagiens. L'image *maṭlabohâ 'asîr* placée à la rime dans un distique (5) ; l'hémistiche *famâ yotarjim 'anho ghayr 'îma'î*, suivi du rejet *yâ wayḥ* !, dans la *talbîyah* (6) ; le début de la qaṣîdah *Oqtoloûnî* (7), calqué sur un

(1) Vers 210 hég. (*Agh.* s. v.) : ici p. 43, 314. Cf. vers d'Ibn Dâwoûd pris par Roûdhbârî (Sarrâj, *maṣâri'*, 375).

(2) Ici p. 310, 301 ; *AN*, 422, 6-7.

(3) Ici p. 322-324.

(4) *Akhbâr Ibn al Mahdî* ; cfr. trad. ap. Barbier de Meynard, *Ibrahim fils d'al Mahdî*, p. 80 ; et Aboû'l Faraj Isfahânî, *Aghânî*, VI, 173-174.

(5) Comp. *AN*, 369 (éd. Nabhânî).

(6) *AN*, 348.

(7) Comp. Makkî, *qoût*, II, 76 ; Sarrâj, *maṣâri'*, 244.

début d'Aboû Nowâs (1). On a même pu interpoler postérieurement un vers entier d'Aboû Nowâs (2) dans une *ya'iyah* d'al Ḥallâj « *Kânat liqalbî..* », et trois hémistiches du même dans sa *sîniyah* « *Wa' llahi mâ ṭala'at shamsõ..* » (3).

Trois rimes (sur huit) de la *ni'â* hallagienne (4) se retrouvent dans une *qaṣîdah* ancienne (5), célèbre chez les Gholât.

Il y a parenté certaine, pour la coupe et l'image, entre

> Mon esprit s'est emmêlé à Ton esprit, tout ainsi
> Que l'on mêle le vin avec l'eau pure,

vers d'al Ḥallâj (3), et ce vers-ci d'al Boḥtorî (6) :

> Ton âme s'est trouvée vis-à-vis de mon âme, dans un état
> Qui l'en différencie comme l'eau d'avec le vin.

L'antithèse tragique de son vers « *Alqâho fî'l yamm...* » (7), emprunté à un proverbe populaire, est l'objet d'une allusion de Motanabbî (8) :

> Je suis celui qui se noie, et ma crainte n'est plus d'être mouillé.

Le troisième vers de sa qaṣîdah en *bâ* : « lil 'ilmi ahlõ... » (9) a été calqué par le roi-poète Qâboûs, de Jorjân (10) ;

> Le temps se montre sous deux jours, l'un clair, l'autre sombre.

Et les vers 8-9 de cette qaṣîdah se trouvent imités dans la *khamrîyah* d'Ibn al Fâriḍ ; une *mîmîyah* de ce dernier (v. 10)

(1) *AN*, 33.
(2) *AN*, 348.
(3) *AN*, 375, 376. De même le *takhmîs* d'un quatrain en *noûn* d'al Ḥallâj y interpole un hémistiche de Faḍl Raqâshî (*AN*, 31).
(4) Ici p. 299 : *qîdam*, *Iram*, *Kiẓam*.
(5) Dite d''Abdal Moṭṭalib (Mas'oûdî, *moroûj*, III, 263 267.
(6) Ici p. 517.
(7) *dîwân*, I, 36.
(8) Taw. p. 147.
(9) ' Okbarî, commentaire de son *dîwân*, II, p. 65.
(10) Ici p. 909.

et la *Bordah* d'al Boûṣîrî (v. 9) reprennent le premier vers de son tercet « *Yâ lâ'imî*... » (1).

Quant aux œuvres en prose d'al Ḥallâj, nous avons indiqué plus haut (2) les modèles probables de quelques traits insolites de leur style : le *tafsîr* mystique attribué à Ja'far, diverses sentences de Thawrî, Tostarî et Jonayd. Mais leur source vraie et profonde, c'est le Qor'ân, médité et retourné dans tous ses sens, démonté et remonté dans tous ses éléments.

Nous trouvons peu de *ṣoûfîs* qui aient imité la forme même des sentences hallagiennes, en dehors de quelques contemporains ; Aboû Bakr Wâsiṭî d'abord, puis : Aboû Bakr Kattânî, disant : « c'est la perception du voile qui te voile (*ḥijâb*) ton infatuation (*i'jâb*) » (3) ; Aboû 'Amr Dimishqî et son « lancer l'œillade hors de l'existentié » (4) ; Moḥammad-ibn-'Îsä Hâshimî, « restituer le fantôme... » (5) ; et Aboû 'Othmân Maghribî de Girgenti, disant : « Ta paix, c'est de tenir tes braises ardentes sous les allées et venues de la puissance divine, tantôt pour et tantôt contre toi (6). »

5. *Jugements portés par des littérateurs.*

Les principaux adversaires d'al Ḥallâj, les Imâmites, avaient essayé de s'en débarrasser par le ridicule et par le mépris, — avant de se résoudre à le dénoncer à la police 'abbâside. Aussi leur porte-parole, le littérateur *Aboû Bakr Ṣoûlî*, dit dédaigneusement (7) : « J'ai souvent vu al Ḥallâj et

(1) Ici p. 278.

(2) Ici p. 471 seq. Leur ajouter Moḥâsibî (*ri'âyah,* 36b : « qaṭrah...la dhâbat » : comp. ici p. 129, l. 9).

(3) Sarrâj, *loma'* 352 ; et ici p. 700.

(4) Taw. II, 7 ; Hojwîrî, *Kashf*, p. 38.

(5) Baqlî, t. II, p. 14 ; cfr. Ḥallâj, in Qor. LVI, 23.

(6) Id., t. I, p. 44 ; et ici p. 621.

(7) Ed. Kratchkovskij, p. 139.

je me suis entretenu avec lui ; c'était, à mon avis, un ignorant qui posait au raisonneur, un indiscutable niais qui faisait le rhéteur » ; d'ailleurs, à sa comparution en 301/913, il avait « commis des fautes de prononciation, n'étant versé ni dans le Qor'ân, ni en droit, ni en tradition, ni en histoire profane, ni en poésie, ni en linguistique (1) ». Admis ce témoignage comme sincère, il reste à apprécier la compétence de son auteur, Ṣoûlî, joueur d'échecs estimé. Des deux derniers auteurs qui aient retenu ce nom de Ṣoûlî, avant qu'il sombre dans l'oubli, — l'un, l'historien *Hilâl Ṣâbî*, ayant à consulter ses « mémoires historiques sur les vizirs », les trouve « bourrés d'un remplissage inutile, entrelardés de pitoyables poèmes, de son crû (2) », — l'autre, le traditionniste *Nawawî* (3), s'égaie d'une bévue graphique de Ṣoûlî, ponctuant, dans un texte de *ḥadîth*, « *sattã* » pour « *shaya'* ».

Un autre adversaire d'al Ḥallâj, un vrai lettré, le qâḍî *Tanoûkhî*, le juge plus calmement : « On a de lui des livres composés pour exposer ses doctrines, et il s'y conforme, pour le choix des mots, à l'extravagance (*hawas*) propre aux *ṣoûfîs*... Mais, lorsqu'il voulait s'exprimer clairement, en un langage compréhensible, il écrivait bien, et discourait avec élégance (4). » Nous avons vu plus haut (5) l'opinion du poète *Ma'arrî* sur sa prosodie.

L'historien *Khaṭîb*, hostile également, note : « al Ḥallâj connaissait l'art de l'énonciation (*'ibârah*), et son style a de la grâce (6). »

Parmi les mystiques, *Hojwîrî* aboutit, inconsciemment, à

(1) *Id.* ; cfr. *suprà*, p. 231.
(2) *tohfat al omarâ*, éd. Amedroz, p. 2.
(3) *taqrîb*, trad. Marçais, XXXVI.
(4) *162-a*.
(5) Ici p. 906.
(6) *250-a*.

un aveu d'incompétence (1) : « il a laissé, nous dit-il, d'abord des ouvrages en style littéral (*ẓâhir*) et en style allégorique (*romoûz*) (2) ; en *oṣoûl* et en *foroû'*, son style est châtié (*mohadhdhab*). » Puis, passant à ses « paroles inspirées », Hojwîrî les critique ainsi : leur phraséologie « rappelle les premières visions des novices, avec une inégalité de force dans l'expression, donnant un sens tantôt acceptable, tantôt suspect ». Pour Hojwîrî, « les vrais mystiques, eux, n'essaient pas de s'analyser (3), ne se soucient pas de décrire leurs états extatiques » ; al Ḥallâj n'aurait pas dû essayer (4) de rendre compte de ses états extatiques ; en s'acharnant à les considérer, à s'analyser, « il n'a abouti qu'à être obscur ». Hojwîrî maintient l'objection de principe (5) qui dénonce dans le *shaṭḥ* (6) une intempérance de style inutile, à peine tolérable chez les débutants.

Et, en guise de confirmation de cette théorie, aussi anti-expérimentale qu'anti-philosophique, Hojwîrî fournit involontairement la preuve de son ignorance de toute psychologie, en s'essayant à nous dire son sentiment sur une des sentences hallagiennes les plus caractéristiques : « *alsinat mostanṭiqât, taḥta noṭqihâ mostahlikât* », qu'il faut traduire,

(1) *Kashf*, trad. p. 151 ; ms. Paris Supp. Pers. 1086, f. 87a-b, et 1214, f. 108a-b (pour les corrections effectuées).

(2) Le mot sera repris par Ṭorṭoûshî.

(3) Hojwîrî est d'un tel agnosticisme positiviste qu'il réduit tout essai d'autopsychologie mystique, tout exercice de la réflexion sur nous-mêmes à une complaisance d'orgueil (*ta'ajjob*) ; le γνῶθι σεαυτόν de Yaḥya Râzî (ici p. 513, n. 4) serait, à ce compte, aussi du *ta'ajjob* !

(4) Hojwîrî qualifie cette tendance de « gauchissement » du sens des mots (*i'wijâj*, définition technique de ce terme de rhétorique ap. 'Askarî, *ṣinâ'atayn*, 210, n. 1).

(5) *Suprà*, p. 56-58, 495, l. 21, 23-25.

(6) *Suprà*, p. 713.

après Margoliouth (1), ainsi : « Nos *langues* servent à articuler des mots, et c'est de ce langage articulé qu'elles meurent [; et nos « *moi* » égoïstes (*anfos*) servent à nous occuper d'actions, et c'est de cette occupation même qu'ils meurent] » (2). Hojwîrî, lui, paraphrase en persan : « *Langues* qui s'expriment, entraînent les *cœurs* (3) qui se taisent à la perdition », et s'exclame « Inférence absolument pernicieuse ! Considérant la *réalité* (mystique), il est vain d'essayer d'en « inférer » *l'idée* par déduction. Car, ou bien (4) nous en possédons en nous *l'idée*, et ce n'est pas le fait de *l'exprimer* qui nous en privera ; ou bien nous n'en possédons pas en nous *l'idée*, et ce n'est pas le fait de *l'exprimer* qui nous en dotera » (*sic*).

(1) Hojwîrî, *Kashf*, trad. Nicholson, p. 153 ; recensée par Amedroz, *Notes on some sufi lives*, 562, et n. 2.

(2) [] Tel est le texte complet (Solamî, *ṭabaqât* ; cfr. *Quatre Textes*, 56*) dont Hojwîrî ne rappelle que le début, et où il confond *nafs* (« moi » égoïste ; ici p. 486) avec *qalb* (cœur). Le sens réel est : *langues* et « *moi* » égoïstes sont naturellement voués à la mort, de par leur fonctionnement même ; mais il n'en est pas de même de nos *cœurs* (ici p. 315), dont Hojwîrî confond indûment le sort avec leur destin ; car, à travers l'usure inévitable et graduelle (*istihlâk*) de l'humanité charnelle du mystique, l'*Esprit* (Roûḥ) peut susciter, à Son image, du dedans de ce cœur transfiguré, un *esprit* incorruptible et divinisé.

(3) Ici est l'erreur de Hojwîrî.

(4) Ce dilemme prouve que Hojwîrî ne comprend même pas comment joue le mécanisme de l'intellection pour la formation du concept : car l'*expression* de l'idée naît, de sa *conception* même (par notre intelligence), du moment que notre volonté l'admet sous une *acception* déterminée (ici p. 554). Hojwîrî ne se pose même pas le problème de l'accord qu'il peut (et qu'il devrait) y avoir, entre la *langue* et le *cœur*, comme entre le moyen (qui périt) et la fin (qui demeure). Cfr. ici, p. 498 seq. Dans le même esprit, Hojwîrî reproche à Moḥâsibî de supposer qu'il puisse y avoir enchaînement entre les deux séries, celle des actes externes, et celle des intentions du cœur (*Kashf*, trad. p. 108, l. 5 ad calcem).

Suivant en cela l'opinion de tous les maîtres en mystique, *Baqlî*, le principal commentateur des œuvres d'al Ḥallâj, isolera au contraire en elle le *shaṭḥ* comme l'élément caractéristique, l'originalité propre du style des écrivains mystiques, poussée ici à sa plus haute puissance.

Dans ces phrases d'apparence ambiguë, la forme impassible et figée des définitions verbales est encore toute vibrante et chatoyante du choc vital imprimé par la pulsation même de l'émotion du cœur qui les a dictées à la langue ; Baqlî y entrevoit « le langage du Mystère », l'énonciation essentielle de l'Essence divine, compréhensible au seul cœur purifié qui s'est assez silencié pour l'entendre retentir au fond de soi-même.

Au sujet de ses vers, Baqlî en note brièvement la beauté et l'élévation. *Jildakî* déclare qu'« al Ḥallâj a laissé des poèmes qui émeuvent les cœurs..., il est éloquent dans ses vers et dans son style ».

Yâfi'î (1), esprit pondéré, aussi averti des problèmes historico-littéraires que des problèmes philosophico-théologiques, observe : « Il a laissé des œuvres d'un style élevé, et des poèmes d'une beauté saisissante, ce qui a embarrassé beaucoup d'entre ceux qui ont voulu trouver moyen de le prendre en faute. »

En général, les orientalistes, en dehors de Tholuck, Nicholson et Amedroz, n'ont pas assez attentivement pesé les éléments du style hallagien pour que leurs jugements littéraires soient à retenir (2). Il suffira de rappeler ici comment Slane (3), par exemple, escamotait la traduction du second

(1) Ici p. 390.

(2) E. G. Browne (*LHP*, I, 429, n. 1) : « rhapsodies » ; Margoliouth, *Mohammedanism*, 183 : « infantile jingles ».

(3) Trad. des *wafayât*, I, 426, n. 4.

vers d'un distique cité par Ibn Khaldoûn, « *Lâ konto, in konto adrî...* » :

> I had not been, did I know how I was ; and there was no »
> [I had not been »,
> Did I know how I was not.

ajoutant : le sens de cet « étrange » vers est « au-dessus de ma compréhension ». Je ne dis pas que ce vers, qui est plutôt de Somnoûn que d'al Ḥallâj (1), — soit du meilleur goût ; mais, enfin, il reprend, de façon très précieuse, sans doute, un jeu de mots (2) familier aux ṣoûfîs du temps, comme Noûrî (3) et Ibn 'Aṭâ (4), pour exprimer que l'absence les fait mourir, du désir de retrouver l'Ami :

> Tu m'as fait demander « comment *je me suis trouvé*,
> Après T'avoir quitté, et ce que j'ai souffert, de peine et de chagrin » ?
> [Ah ! Sache-le !] « *je ne me trouverais plus (vivant)* », si *je me trouvais*
> en état de me souvenir du temps où *je me suis trouvé*
> (si heureux, près de toi) !
> [Quoi de plus ? Mes lèvres ne pourraient] même pas articuler ce « *je ne*
> *me trouverais plus* (*vivant*) »,
> Si *je me trouvais* en état de prévoir un avenir, où *je ne me trouverais*
> *plus* jamais être (avec Toi) !

(1) Voir note précédente.

(2) Sur *konto*, « je [me] suis [trouvé] » : cfr. Moḥâsibî (ap. Hojwîrî, *Kashf*, 109).

(3) *I* « Sois, avec moi, comme Tu Te trouvais être pour moi, lorsque *je ne me trouvais pas* encore être, — O Toi qui me fais passer ma vie parmi le tumulte et le chagrin ! »

II. « *Je ne me trouverais plus* (ici-bas) si *je me trouvais* savoir où est le chemin qui mène à Toi, — Tu m'as privé de mon tout, et voici que je pleure sur toi ! » (Kharkoûshî, *tahdhîb*, 203[a], 265[b]).

(4) « *Je ne me trouverais plus* (vivant) si *je me trouvais* connaître la misère où me réduira ma résignation (à Ta volonté), et ce que Job en a souffert ! » (Sarrâj, *maṣâri'*, 113).

Thème repris par Ibn 'Arabî (*fotoûḥât*), et l'humoriste contemporain Dindî Miṣrî (*riḥlah akhîrah*, Bagdad, 1329, p. 21).

b) *L'influence sur la littérature islamique.*

1. *Traces d'influence doctrinale.*

On a vu plus haut la répartition des citations textuelles d'al Ḥallâj retrouvées chez les plus anciens auteurs. Ces auteurs, pour la plupart les ont goûtées isolément, les citent en passant, sans songer à en tirer parti pour l'élaboration de leur propre doctrine théologique. Et même chez des commentateurs directs, comme Wâsiṭî et Fâris, il y a admiration distante plutôt qu'assimilation féconde (1). Ce n'est que plus tard que nous voyons se dessiner, dans la systématisation de telle ou telle pensée doctrinale, des réactions provoquées par une lecture attentive des œuvres de cet excommunié.

Chez Kalâbâdhî et Qoshayrî, on relève l'incorporation, de certains textes hallagiens importants, à des essais de dogmatisation : mais sans tenir compte de leur portée générale. Makkî (2) ne souffle mot d'al Ḥallâj (3). Harawî, qui a certainement étudié les opuscules d'al Ḥallâj, reprend exactement sa position initiale, à mi-chemin des *Ḥashwîyah* (4) et des *Motakallimoûn* (5) ; mais avec une préparation technique insuffisante.

Puisque les œuvres mystiques de Tawḥîdî n'ont pas encore été retrouvées, — on peut dire : que le premier grand penseur dont le développement doctrinal ait été sérieusement influencé, à un moment donné, par les opuscules hallagiens,

(1) Xénophon, pour Socrate ; plutôt que Platon, et Aristote.

(2) Admiré, pour sa profonde ferveur (quoique sâlimiyen), par le hanbalite Ibn al Farrâ (*mo'tamad*), comme Ḥallâj le sera, par un autre ḥanbalite, Ibn'Aqîl.

(3) Certains passages du *qoût al qoloûb* paraissent un reflet des *Ṭawâsîn* (II, 77, l. 7 sqq. ; II, 79, l. 3 ; II, 82, l. 8, med.).

(4) Cfr. *manâzil al sâ'irîn*, d'une terminologie si hallagienne, avec ses trois degrés, pour chaque station (cfr. Taw. X).

(5) Cfr. son *dhamm al kalâm*, son *fâroûq*.

c'est Ghazâlî. Il s'est, personnellement, bien gardé d'y référer explicitement, et nous avons vu plus haut les curieuses variations des jugements *ex cathedrâ* où il n'osait pas avouer son admiration pour al Ḥallâj (1). Il n'en admirait pas seulement la vie ; un moment vint, croyons-nous, où il lut ses œuvres (2). Mâzarî et Ṭorṭoûshî peuvent nous aider à situer, dans la biographie psychologique de Ghazâlî, l'époque correspondant à cette étude. Elle se placerait en troisième lieu ; bien après l'influence de la philosophie d'Ibn Sînâ et du qarmaṭisme des *Ikhwân al ṣafâ* sur sa dialectique de jurisconsulte shâfi'ite ; un peu après l'influence de la « science des cœurs » selon Moḥâsibî et Makkî sur sa conversion morale ; lorsqu'il essaya, tout à la fin de sa vie, reprenant la voie d'Aboû Ḥayyân Tawḥîdî, de concilier la religion et la philosophie sur le terrain commun de la mystique : « mêlant aux opinions des philosophes les allégories (*romoûz*) d'al Ḥallâj ». Cette phrase de Ṭorṭoûshî (3), récusée bien à tort par Sobkî, s'applique exactement à une œuvre de Ghazâlî, postérieure à l'*Iḥyâ* : le *mishkât al anwâr*, « Lampas luminum », comme on traduisit en latin médiéval (4).

On n'y remarque pas seulement un ressouvenir, à deux reprises, du *ḥadîth al farâsh al motahâfit* (5), — mais une citation littérale du *Bostân al ma'rifah* (6), sur la formule monothéiste réservée aux « initiés », *khawâṣṣ* (7).

(1) Ici p. 370.

(2) Son frère Aḥmad, son confident, prendra un passage du *Ṭâsîn al Azal* pour texte d'un de ses sermons, durant sa prédication à Bagdad (ici p. 871).

(3) Sobkî, IV, 123, 128.

(4) Raimond Martin, *Pugio fidei*, lib. I, ap. II, § 4.

(5) *Mishkât*, 30-40, 56 l. 1 seq.

(6) § 23, in fine : *mishkât*, p. 23, l. 5 (cfr. p. 22, dern. ligne).

(7) Allusion au § 25, l. 2. Cela se rattache (cfr. p. 55, l. 7) à la ques-

Le second penseur musulman dont la doctrine se ressente de la lecture des *Ṭawâsîn*, c'est Sohrawardî d'Alep. Son hermétisme néoplatonicien est vivifié par certains accents mystiques, à propos de la transcendance divine ou de l'immatérialité de l'âme, explicitement tirés des œuvres d'al Ḥallâj, qu'il appelle « mon frère ».

Nous avons montré (1) que, fréquemment, les formules hallagiennes se trouvaient déformées, non seulement quant au sens, mais quant à la rédaction, — chez Ibn 'Arabî ; qui les cite volontiers à l'appui de sa synthèse philosophico-mystique, à base de *monisme* ontologique. D'autre part, il n'est que juste de rappeler les deux éloges (2) où Ibn 'Arabî a précisément célébré en al Ḥallâj un défenseur convaincu de la *transcendance* divine. J'avais cru voir là, de sa part, de la « duplicité ». Non ; pareille variation trahit plutôt en lui cette impuissance (naturelle dans l'intelligence humaine) à comprendre, — sans la considération de quelque médiation divine, d'une humilité inouïe (2), — comment l'union mystique peut nous ravir *hic et nunc* en la pure transcendance de Dieu.

Beaucoup plus voisin de leur inspiration primitive, 'Izz Maqdisî a construit l'édifice de son *taflîs Iblîs* avec des pierres détachées au *Ṭâ Sîn al Azal* (4).

tion fameuse de l'*ésotérisme* de Ghazâlî ; a-t-il eu une doctrine secrète ? Les livres où l'on a voulu la trouver ont été fabriqués après sa mort par Mosaffar Sibtî (*360-a*, n. 1). Ghazâlî, comme Tostarî (ici p. 937) et les Sâlimîyah, a simplement renoncé à avouer en public son adhésion à des thèses mystiques critiquées (cfr. ici p. 352, n. 2).

(1) Ici p. 793.

(2) Id., p. 379, 381-382.

(3) Ici p. 520, 630 ; singularité unique, « mystère » transcendant de l'événement de l'Incarnation dans la mystique chrétienne : *positis ponendis*, la Crucifixion (et la Résurrection) en découlent.

(4) Taw. VI, §§ 9 (= *taflîs*, p. 21, l. 11-12), 11 début (= p. 21, l. 12), 11 fin (= p. 22, l. 5, 8-10), 13 (= p. 25, l. 2-6), 14 (= p. 25, l. 7-11),

Enfin 'Abd al Karîm Jîlî s'est assidûment servi du *Madḥ al Nabî* (1), et surtout du *Ṭa Sîn al Azal*, pour l'élaboration détaillée d'un parallèle soutenu (2) entre la « Réalité Mohammédienne » et la « Réalité Satanique » (3), ces deux condensations spirituelles du décret divin, également primitives, et, selon lui, également saintes et aimées de Dieu.

En dehors de ces cinq maîtres (4), relevons le rôle spécial dévolu aux citations d'al Ḥallâj dans le *mathnawî* de Jalâl Roûmî ; elles y sont proposées, comme thèmes de méditation *divins*, au même titre que les versets coraniques.

La figuration classique du *qâb qawsayn*, de la « distance de deux arcs », sous forme circulaire, dérive des *Ṭawâsîn* (5).

Au début du xix° siècle, Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, le fondateur des imâmites « Cheïkhites », le premier maître du Bâb, a repris la thèse d'al Ḥallâj, et soutenu que le saint devait dépasser la « distance des deux arcs », point extrême où le Prophète s'était arrêté (6).

2. *L'interprétation alchimique.*

La précision technique, volontairement « expérimentale », des poèmes où al Ḥallâj note les phases de l'union mystique a été l'occasion d'une théorie singulière de l'alchimiste *Jil-*

15 (= p. 25, l. 12-13 ; p. 23, l. 10-13), 16 (= p. 23, l. 9-10), 17 (= p. 22, l. 11 ; puis passage sauté dans l'édition imprimée, reproduisant les lignes 4-7 de Taw. VI, § 17, à insérer dans *taflîs*, éd. impr. p. 25 entre l. 13 et l. 14 ; puis p. 21, l. 10), 18-19 (= p. 22, l. 12 à p. 23, l. 5), 27, l. 2 (comp. *taflîs*, p. 27, l. 13), 27 fin (= p. 25, l. 14), 28 début (= p. 26 l. 1-5), 28 fin (= p. 21 l. 10), 34 (= p. 25, l. 13-16).

(1) Il imite le § 11 ap. *qâb qawsayn*, chap. I.

(2) Ap. *sirr motamakkin*, ch. I-II.

(3) *ḥaqîqah 'azâzîliyah iblîsiyah*.

(4) Je soupçonne Ibn Kamâlpâshâ d'avoir lu certains textes hallagiens.

(5) Ici p. 853.

(6) Ap. 'Abd al ṣamad Mazandarânî, *tiryâq fâroûq*, quest. XXI, traduit par Nicolas, *RMM*, XII, 451.

dâkî (+ 743/1342) (1). Se basant sur la qaṣîdah hallagienne *Oqtoloûnî*...

> « Tuez-moi, ô mes garants,
> Car ma mort sera ma Vie !.. » (2)

où il croit retrouver une description du Grand Œuvre, il a soutenu que les autres poèmes d'al Ḥallâj n'étaient que des allégories voilées conduisant l'adepte à la découverte de la Pierre Philosophale.

Prenant le tercet *Yâ nasîm al rîḥ* (3) :

> (*1*) O souffle de la brise, va, et dis au Faon :
> L'abreuvement ne fait que m'altérer.
> (*2*) (Qu'Il vienne) ce mien Ami, dont l'amour est dans mon cœur :
> Et, quand Il voudra, qu'Il foule ma joue en marchant !
> (*3*) Son Esprit est mon esprit, et mon esprit Son esprit ;
> Qu'Il veuille, et je veux, — que je veuille, Il veut !

Jildakî en élabore le commentaire ainsi : (*1*), c'est le *résidu* terreux (*arḍîyah*) qui se plaint aux *eaux* (dont le nom technique est « souffle de la brise ») ; car il se purifie à mesure qu'il « boit » leur humidité (seconde opération du Grand Œuvre) ; il exhale son âme (*nafs*) en une vapeur colorée, rouge avec un halo de buée noire, dénommée « faon » [de la gazelle]. — (4) Ici, c'est encore le résidu terreux qui parle à

(1) *ghâyat al soroûr*. Noter la réputation d'alchimiste qu'al Ḥallâj eut pendant sa vie (ici p. 72, 105).

(2) Le ḥoroûfî Bisṭâmî (*fawâ'iḥ*, XII) y voit plutôt la « première mort » du mystique ; le renoncement à l'esprit propre, à la propriété de ses actions. Cette qaṣîdah célèbre a été étudiée par Sohrawardî d'Alep, Ibn 'Arabî (ici p. 380), 'Izz Maqdisî et Jalâl Roûmî.

(3) Cité par Tawḥîdî (*ṣadâqah*, 24), Râghib (*moḥâdarât*, 271) ; Jalâl Roûmî l'a inséré, après la qaṣîdah *Oqtoloûnî*, dans son *Mathnawî* (liv. III, § 177, vers 10-12).

(4) Tel est aussi son nom alchimique en Occident (Jean de la Fontaine, *La Fontaine des amoureux de science*, vers 100, ap. éd. de Paris, 1735, du Roman de la Rose, III, p. 262).

son Ami, son âme, ce « Faon » qu'il voudrait voir « marcher sur sa joue », allusion au rôle des eaux, qui, dans la troisième opération (*tarkîb*), coulent littéralement « sur la joue » du résidu. — (*3*). Au troisième vers, le résidu parle de son esprit (*roûḥ*), de son essence, qui est identique à celle de son âme, de ce gaz qui s'est dégagé déjà de lui. Ayant un même esprit, le résidu et le gaz ont le même désir de s'unir ; désir qui ne peut être accompli que par une purification, allusion au lavage du résidu dans les eaux-mères (1).

Sans chercher à étudier ici comment les écrits hermétiques égyptiens dus au Pseudo-Démocrite et à Zosime ont influencé l'alchimie arabe (2), retenons du moins le lien primitif et étroit qui rattache le symbolisme de l'épuration ascétique de l'âme à celui de la recherche alchimique, chez les plus anciens *ṣoûfîs* (3) comme Jâbir-ibn-Ḥayyân (4), Sâ'iḥ 'Alawî (5) et Dhoû'l Noûn Miṣrî (6). Quelle qu'ait pu être l'expérience chimique mémorable (7) qui est à l'origine du

(1) De cette pièce, et d'autres, il tire la description suivante des trois étapes du Grand OEuvre (*ṣan'ah*) : I) Le solide (mercure), d'abord blanc pur, devient blanc sale ; son cœur (*qalb*) s'en échappe, teinture vermeille (*ṣabgh*), avec son âme (*nafs*), vapeur de la distillation : le cœur et l'âme sont les « deux oiseaux », le sec et l'humide. II) Abreuvé d'eau, le cadavre (*jasad*) du solide se réduit au « résidu terreux » (*arḍîyah*) ; une dernière vapeur s'en échappe comme un éclair, et il blanchit et se purifie dans les eaux. III) Mis dans l'athanor en présence de son âme (*nafs*), le résidu devient vermeil ; c'est le « soufre rouge », la Pierre Philosophale.

(2) Berthelot, *Alchimistes grecs*, t. I, xvi, 83, 201 : Textes du troisième siècle.

(3) Au sens de « possesseurs et expérimentateurs du procédé secret et mystérieux de la transmutation », qui est très ancien (Cfr. *Essai*). Noter que les alchimistes sont avec les *Roûḥaniyah* contre les médecins dans la question controversée de *nafs* et *roûḥ* (ici p. 482).

(4) Cfr. son *taḍmîr al maydân* (ici p. 750).

(5) *fihrist*, 359.

(6) Cfr. *Essai*.

(7) C'est une sublimation, comme celle de l'oxychlorure de mercure.

symbole médiéval du « Grand Œuvre », — littérairement l'affinité s'imposait à priori entre ces deux drames légendaires de l'expérimentation humaine, celui de la science, et celui de la mystique ; entre l'alchimiste en quête d'un élixir, eau de Jouvence, agent de transmutation universelle, — et l'ascète en quête d'un Esprit, ministre de sanctification (1). Jildakî y pensait, quand il a comparé la purification du « soufre rouge » par le Grand Œuvre à « la transsubstantiation de l'âme par l'ascèse » (*tajawhor al nafs bi'l riyâḍah*), doctrine hermétique (2) qu'il attribue inexactement à al Ḥallâj.

L'ascèse, l'abnégation et le sacrifice représentent bien, pour les mystiques (3), cette divine alchimie, ce véritable Grand Œuvre qui sublime l'amour.

3. *L'interprétation magique.*

De bonne heure, dès son vivant même, plusieurs ṣoufîs favorables à al Ḥallâj (4) avaient répandu la légende que des « jinn » étaient à son service : explication rassurante au point de vue orthodoxe, car le matérialisme des *motakallimoûn* admettait, à la rigueur, une entente *externe* entre l'homme et les Anges, mais se refusait à envisager la possi-

(1) Cfr. Shâdhilî (in Gümüshkhânî, p. 167).

(2) Reprise par Sohrawardî d'Alep ; où l'homme, non seulement possède l'autonomie intellectuelle imaginée par les mo'tazilites, mais acquiert un pouvoir « autocréateur », et se divinise par ses seules forces (cfr. Patanjâli (*Yoga*) et Wrónski). Cfr. au contraire, p. 616.

(3) Huysmans, *Sainte Lydwine de Schiedam*, 1901, p. 296-297.

(4) Ici p. 80, 134. Les *jinn* sont des anges déchus, laissés en suspens, non encore précipités en enfer ; Dieu les assujettit parfois à certains hommes. Ils peuvent avouer, le Qor'ân en fait foi (XLVI, 28), que le monothéisme est la vérité ; ce que beaucoup de théologiens musulmans considèrent comme la preuve d'une conversion sincère, alors que ce n'était peut-être pour Moḥammad qu'une sorte d'aveu forcé, dû à un exorcisme.

bilité logique d'une compénétration simultanée de *deux* esprits dans *un* seul corps (1) ; — qu'il s'agît de la « possession » démoniaque (2), ou surtout de la sanctification, *ab intra*.

Comment s'y prendre pour négocier un pacte avec les « jinn » ? Certaine *magie blanche*, d'origine hébraïque, et qui a inspiré en Occident les « *Clavicules* de Salomon » (3), est couramment admise et pratiquée en Islam, à cause de Qor. XXXVIII, 36, en dépit de la réprobation des docteurs vraiment pieux. L'évocation de ces « jinn » s'obtient au moyen de pantacles, talismans portant des lettres conventionnelles, — après exécution de certains rites préparatoires, sacrifices et incantations. C'est la *khanqaṭirîyah*, terme que Marçais a rattaché au grec hébraïsé χαρακτήριον.

Cette magie blanche paraît avoir été d'abord l'apanage des Qarmaṭes, de Maymoûn aux *Ikhwân al ṣafâ*. Puis, au XIIIe siècle, elle s'insinua dans le sunnisme ; c'est alors que l'alchimiste Boûnî publie (4) onze formules de *khanqaṭîrîyah* comme une codification due à al Ḥallâj des procédés effectivement expérimentés par « Aṣaf-ibn-Barakhiyâ, Salomon fils de David, Khwârizmî, Sayyid Bohloûl et Ḥallâj ». Le vague de cette énumération fantaisiste montre assez ce qu'une telle attribution a d'apocryphe.

Comment en est-on venu à cette attribution (5)? Sa situa-

(1) Ici p. 518 et 555 (*aḥwâl*).

(2) Shiblî, *âkâm al morjân*, p. 161, l. 10.

(3) Voir à la bibliothèque de l'Arsenal (Paris, mss. 2348-50) ; ce sont des dérivés de la même source juive que les XI formules de Boûnî, pensons-nous. Auquel cas le nom de l'animal sacrifié, laissé en blanc dans le texte arabe imprimé, serait soit « un corbeau » (ms. 2348, liv. II, § 13, mentionné auprès de l'hirondelle, cfr. Boûnî, 361, l. 24), soit « une chauve-souris » (ms. 2349, liv. II, § 14 = ms. 2350, l. II, § 18).

(4) *Shams al ma'ârif*, l. c. ; signalé par Marçais.

(5) Elle est peut-être ancienne, si Ibn Ḥazm y fait allusion, à propos

tion paradoxale de saint excommunié y prêtait (1). Puis, ses œuvres contiennent des formules alphabétiques et des figures circulaires qu'on ne savait plus interpréter (2) ; on se mit sottement à les vénérer sans les comprendre, comme des *talismans* et des *abraxas*, à peu près comme le candidat à l'examen qui avalerait, pour y réussir, les résumés des cours qu'il ne s'est pas donné la peine d'étudier. Pareille fortune arriva à certaines formules d'Ibn ʿArabî et à ces curieuses ordonnances de pharmacopée égyptienne, notées en caractères « davidiques », dits « à lunettes », comme celles où Casanova, récemment, a pu déchiffrer des noms de narcotiques. Avouons, d'ailleurs, qu'avant l'imprimerie, tout formulaire quelconque, algébrique ou alchimique, était condamné à devenir, par accumulation des erreurs de copistes, très rapidement indéchiffrable et mystérieux ; à fortiori les schémas où Ḥallâj synthétisait ses discussions ontologiques.

Enfin, de façon plus générale, on constate en cela le triste phénomène de dégradation d'un texte par l'usage, l'usure mécanique, — qui est dans l'ordre normal de l'asservissement des intelligences à la lettre. Si, jadis, certains gnostiques ne voyaient, dans tel texte métaphysique ou mystique, qu'un grimoire magique, — il y a des philosophes aujourd'hui, pour n'y voir, dans ces mêmes phrases, que des curiosités grammaticales ; c'est toujours cette même abdication désolante de l'esprit, se suffire de la trace graphique de l'idée sans l'idée elle-même, et s'interdire, ainsi, de gaieté de cœur, d'accéder jamais à une intention maîtresse ; celle qu'avait, assurément, l'auteur, lorsqu'il en matérialisa l'idée par une

du sacrifice d'un « chevreau tacheté » (ici p. 87). Monâwî, esprit crédule, l'admettra.

(1) Cfr. Ṭawfî, ici p. 385.

(2) Taw. X.

phrase ; uniquement, je pense, pour nous faire participer à son dessein.

4. *L'interprétation satanique.*

Il ne s'agit pas ici du pacte prétendu d'al Ḥallâj avec Satan, imaginé, dans leurs reconstitutions discutables de sa psychologie, par certains adversaires comme Ibn al Dâʿî et Dhahabî (1) ; — mais d'une interprétation très particulière de ses œuvres, notamment du *Ṭâ Sîn al Azal* ; elle considère al Ḥallâj et Satan comme deux saints, providentiellement méconnus, qu'il est sage de vénérer. Nous avons rattaché à cette curieuse thèse quiétiste le prétendu « culte de Satan » attribué aux Yézidis (2).

Cette interprétation fut probablement un essai de solution du cas de conscience, posé à certains de ses disciples, par sa condamnation et son supplice ; ils étaient pris entre deux feux : d'un côté, ils devaient s'avouer qu'al Ḥallâj, légalement et validement condamné par l'*ijmâʿ* à une mort ignominieuse en ce monde, serait l'objet d'un *dam* irrémissible dans l'autre. De l'autre, ils considéraient cette fin comme le couronnement de sa vie d'ascèse, comme la vérification suprême de la mystique qu'il leur avait prêchée. Et ils le vénéraient, pour avoir préféré « le noircissement du visage et l'humiliation du déshonneur, en ce monde et dans l'autre » (3) ; par pur amour, afin de glorifier Dieu dans un martyre éternel (4).

(1) Ici p. 390, 792.

(2) Voir *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXII, avril 1911, p. 201 seq. — Comparer la théorie de la canonisation de Judas Iscariote, préconisée par l'empereur byzantin Michel II (+ 829), et par certains quiétistes contemporains, en Russie et en Pologne.

(3) Qosh. IV, 11.

(4) Non pas suivant la conception chrétienne du damné, qui doit continuer à *croire*, mais est privé d'*aimer* ; mais suivant la conception



Miniature persane du XVIe siècle — ms. Oxford, Ouseley add. 24 f° 34b

PLANCHE XXVIII. — Hallâj conduit au supplice (pp. 934-935).

Dans un texte presque contemporain, en quoi je verrais volontiers un rêve où son disciple Wâsiṭî crut entendre al Ḥallâj lui parler, puisqu'on le trouve interpolé dans une des recensions du *Ṭâ Sîn al Azal* (1), — ce martyre d'al Ḥallâj est assimilé aux damnations de Satan et de Pharaon, mentionnées dans le Qor'ân : tous trois sont pris ici comme modèles de la « générosité parfaite » des héros, *fotoûwah*, littéralement « l'honneur des preux » (2).

« Aboû' Omârah al Ḥallâj a dit : « J'ai délibéré avec Satan et Pharaon sur « l'honneur des preux ». Satan me dit : « Si je m'étais prosterné (devant Adam), j'aurais perdu le nom même de l'*honneur* ! » Pharaon me dit : « Si j'avais cru à Son envoyé (= à une créature, interposée entre Dieu et moi), je me serais déchu du rang suprême de l'*honneur* ! » Et moi j'ai dit : « Si j'avais désavoué ma prédication et mon dire, je me serais banni de la salle de l'*honneur* ! »

« Quand Satan dit « *Je* vaux mieux que lui (= Adam) », c'est qu'en effet, il ne voyait pas d'autre amoureux (jaloux de l'Unité divine) que lui-même. Quand Pharaon dit « Je ne vous ai pas enseigné d'autre divinité que *moi* », c'est qu'il ne connaissait personne, parmi son peuple, qui sût discerner

musulmane du damné, qui est privé de *croire*, mais peut continuer à *aimer*. L'idée s'est rencontrée en Chrétienté : Marie des Vallées (1590 + 1656), la « sainte de Coutances », « fit vœu de souffrir les peines d'enfer pendant toute l'éternité, *pour le pécheur...* » (B. Jean Eudes, *manuscrit*, l. III, chap. 10 ; cité par J. L. Adam, p.73) : ébauche du vœu héroïque, portant sur un objet impossible.

(1) Il semble, en tout cas, que ce soit une riposte aux rêves cités p. 318-321 ; au lieu de plaider des circonstances atténuantes, comme eux, ce récit affirme la loyauté d'al Ḥallâj ; sa conscience n'a rien à lui reprocher.

(2) L'*honneur* du *chevalier*, chrétien, et français, du « Covenant Viviens » et d' « Alîscans », jusqu'à Vigny et Psichari, — correspond exactement à la *fotoûwah*, arabe et islamique, depuis le *libâs al fotoûwah* du Khalife Nâṣir jusqu'aux « *fotoûwat nâmé* » ottomans.

le vrai d'avec le faux. Et moi, quand j'ai dit « Si vous ne Le connaissez pas, reconnaissez-Le à Ses signes (1), me voici Son signe ! *Je suis la Vérité* ! » c'est que je n'ai jamais cessé et ne cesserai jamais de réaliser la Vérité. — Or, mon ami et mon maître, ce sont Satan et Pharaon ; Satan a été précipité, ailes déployées, en enfer, sans s'être rétracté ; Pharaon a été englouti dans la Mer Rouge, sans s'être rétracté, ni avoir jamais admis de médiateur (2) ; et moi, si j'ai été tué, crucifié, amputé des mains et des pieds, je ne me suis pas rétracté ! »

L'interpolation de ce curieux morceau dans le *Ṭâ Sîn al Azal* (3) offrait un avantage pratique immédiat : c'était un blanc-seing en cas de perquisitions policières ; en effet, elle autorisait implicitement ces mystiques musulmans à conserver et à lire les déclarations de cet excommunié, puisqu'elle posait que ses paroles extatiques lui avaient été inspirées par la justice divine qui le frappait, au même titre que telles déclarations de Satan et de Pharaon, consignées dans le Qor'ân pour l'édification expresse des fidèles.

C'était aussi, d'ailleurs, le fond, quiétiste, de la pensée de son disciple, Wâsiṭî. Dans le Qor'ân, c'est Dieu lui-même qui fait dire « Je », *Ana*, à Satan et à Pharaon (4). En leur « je », comme dans le « je » d'al Ḥallâj, il sied de vénérer le mystère divin de la suprême personnalité ; c'est, dit Wâsiṭî, parce que ces (trois) êtres se sont revêtus d'ascèse, en Sa présence, que Dieu a fait « fermenter » en eux son « Je » redoutable (5). Déjà Tostarî avait insinué ce secret de l'om-

(1) Cité par 'Afîf Tilimsânî.
(2) Cfr. *infrà*.
(3) Taw., VI, 20-25.
(4) Qor. VII, 11 ; LXXII, 24 ; voir Wâsiṭî, ap. Baqlî, t. I, 244-245.
(5) Ap. Baqlî, t. I, p. 245 (in medio). Cfr. Ibn Sâlim (ap. Sarrâj, *loma'*, 390).

nipotence : « Notre *moi* a un secret, que Dieu n'a divulgué que par la langue de Pharaon, lorsqu'il déclare « *Je* suis votre Seigneur suprême » — » (1). Cette théorie, qui confond l'identité logique du *howa howa*, du sujet qui prend conscience de sa personnalité, avec l'union mystique (2), rejoint la doctrine des Qarmaṭes, qui justifiaient alors, presque dans les mêmes termes, l'apothéose de Pharaon, se déifiant à bon droit par raison démonstrative [« Je suis votre Seigneur suprême »], « puisqu'il était le Maître de l'époque, à ce moment-là » (3). Wâsiṭî dit plus timidement (4) : « Pharaon a revendiqué la puissance divine extérieurement, afin de la révéler (aux hommes), — tandis que les mo'tazilites se la sont attribuée dans leur for intérieur, afin de la dissimuler » = Pharaon avait raison : l'homme doit se déclarer croyant *ḥaqqă*, objectivement (5) ; une foi subjective n'est qu'une foi vaine (6).

(1) Sarrâj, *loma'*, 354. Cela justifierait l'interprétation, donnée par Ibn'Arabî, de son autre sentence (citée ici p. 31, n. 6). — Comp. Kharrâz, ap. Ibn 'Arabî, *foṣoûs*, 90. — Tostarî paraît s'être inspiré d'un mot de Bisṭâmî (Baqlî, *shath.*, f. 34). — Remarquons que cette question du « je », aux débuts du soufisme, recouvre un problème de psychologie ; partis de la notion de la pluralité des « enveloppes » du cœur, les mystiques n'arrivèrent qu'avec l'aide du mo'tazilisme à poser la notion de l'unité de l'âme personnelle. Ils considèrent, d'ailleurs, que cette unicité n'est pleinement réalisée que chez le saint, « qui s'est unifié quant à l'essence » (*waḥdânî al dhât*). Ils en déduisent une possibilité de déification, comme nous le voyons ici.

(2) Ici p. 566-567.

(3) Circulaire citée ap. *farq*, 281.

(4) Qosh. I, 54-55 ; critiquée par Ibn al Dâ'î, 406 ; cfr. Ma'arrî, *ghofrân*, 152.

(5) Ici p. 585, n. 2.

(6) Et même, selon Wâsiṭî, elle ne doit être qu'objective, ne laissant au dedans du cœur que la sagesse increée, *ma'rifah* : tendance antinomienne (cfr. *suprà*, p. 784).

Cette tendance quiétiste avait incité déjà Kharrâz (1) et Tostarî (2) à entrevoir pour Satan une éventualité de réhabilitation finale. Elle hante Ibn 'Arabî (3), et 'Abd al karîm Jîlî enseigne péremptoirement (4) que Satan, damné par pur amour, récupérera, à la fin du monde, sa primauté primitive de Prince des Anges (5).

De même pour Pharaon ; Ibn 'Arabî, Daoûwânî et Ṣadr Shîrâzî, entre autres, intimement convaincus de sa sainteté (6), se sont évertués à prouver qu'il s'était dit bon musulman avant d'être noyé (7). De même, enfin, pour al Ḥallâj, dont ils enseignaient, non seulement les déclarations d'orthodoxie *in extremis*, mais la future réhabilitation au dernier jour (8).

Cette interprétation satanisante a-t-elle trouvé un passage des opuscules hallagiens comme prétexte ? Nous avons vu ce qu'il faut penser des textes sur « les paroles véritables de Pharaon » et sur « Satan, mon instructeur » (9). Quant au

(1) Taw. p. 171 ; cfr. Ibn Ma'în (Makkî, *qoût* I, 168) ; et prière de Hoṣrî à Satan ; cfr. Vigny, *Eloa*.

(2) Ap. *fotoûḥât*, II, 737 et Ibn al Dabbâgh, *ibrîz*, II, 43 ; et son « yâ doûst » (Makkî, *qoût*, II, 82 ; ce n'est pas tout à fait une « escobarderie » comme le suppose Dozy traduisant un mot analogue d'Ibn al Ḥaṣṣâr (*Recherches*, II, 269) ; étant latitudinariste, il n'a plus conscience de sa restriction mentale).

(3) Sayyid Mortaḍâ, *itḥâf*, I, 256 ; Ibn Taymiyah, *forqân* (ap. *majm. ras.*, 146) ; Ibn'Arabî voit le saint Ma'roûf en enfer (*fot.*, IV, 426).

(4) II, 40.

(5) Il considère la joie orgueilleuse des criminels et des damnés comme légitime (II, 34), car il l'assimile à la joie de l'homme intelligent, qui « dans l'adversité même, méprise, en son intelligence, la stupide félicité des imbéciles ». Ce qui n'est pas la question.

(6) *fot.* I, 307 ; IV, 615. Khoûnsârî, II, 234.

(7) Exégèse de Qor. X, 90 par Bâqillânî et Khâlidî (Sha'râwî, *kibrît*, 12).

(8) Ici p. 384, 412.

(9) Ici p. 615, 863.

Ṭâ Sîn al Azal, Baqlî et 'Izz Maqdisî ont surabondamment montré que cet opuscule raille en sourdine les prétentions quiétistes de Satan, ce « faux *malâmatî* », qui se targue d'aimer Dieu tout pur ; et qu'il conclut à la damnation, sans atténuation possible, de Satan ; parce que, s'obstinant, par orgueil, à aimer la divinité toute pure, malgré Dieu, il s'est exclu de toute union mystique avec Lui.

C'est pourquoi, interrogés sur le parallélisme esquissé par Wâsiṭî entre les trois « Je », les mystiques les plus pondérés, quelles que fussent par ailleurs leurs défaillances quiétistes, — Kîlânî, 'Aṭṭâr, Jalâl Roûmî, Simnânî et Qârî (1) ont non seulement disjoint, mais opposé le « Je », aveu tendre et humble, d'al Ḥallâj, — et les « Je », dénégations têtues et orgueilleuses, de Satan et de Pharaon.

En outre, 'Aṭṭâr, Baqlî et Najm Râzî rapprochent et assimilent le « Je » d'al Ḥallâj au « Je » du Buisson Ardent, ce qui réfère expressément à un passage des *Ṭawâsîn* (2).

5. *L'iconographie.*

On a réuni ici huit miniatures (3) pouvant servir à esquisser l'histoire de l'*interprétation figurée* (4) de la mort d'al Ḥallâj dans la tradition artistique de l'Islâm.

On sait, par ailleurs (5), ce qu'il faut penser de la prétendue interdiction *coranique* de la représentation des formes. Il s'agit en réalité de simples *ḥadîth*, et ce qu'ils interdisent avant tout à l'artiste, c'est d'essayer de rivaliser avec Dieu, en donnant une apparence de vie, une ombre de mou-

(1) Ici p. 357, 415, 416.

(2) Taw. III, 7. Cfr. Ibn Taymiyah, ap. Aloûsî, *jalâ*, p. 60.

(3) Nous n'en avons trouvé ni à Berlin, ni à Rome, ni à Constantinople ; il n'y en aurait pas non plus à Pétrograd.

(4) Ce qui met cette étude à la suite du chapitre X.

(5) Ap. revue *Syria*, 1921.

vement aux vaines œuvres de ses mains, silhouettes ou figurines ; ce qui restreint donc, sans le proscrire, l'art de la miniature.

L'instrument du supplice d'al Ḥallâj tombe, lui, sous le coup d'un autre *ḥadîth*, enjoignant expressément de détruire toute représentation de la *croix*, *ṣalîb* (1). Comment les miniaturistes ont-ils tourné la difficulté ?

La plus ancienne miniature, du XIIIe siècle, tirée des *âthâr* de Bîroûnî, ne représente que les préparatifs de la crucifixion islamique, l'amputation des quatre extrémités (2).

Une autre, du XVIIe siècle, préfère traiter le thème d'une vision traduite ici même (3), et montrer, auprès du tronc décapité, un flambeau qui se dresse, allumé.

Du XVe au XVIIe siècles, les artistes, pour pouvoir décrire l'exécution elle-même, dont la mise en scène dramatique attisait leur ingéniosité, jouèrent sur le mot *taṣlîb*, et remplacèrent l'effigie, interdite, d'une *croix*, par l'effigie, admise, d'une *potence*. Nous avons ainsi cinq miniatures (4) où la

(1) Cfr. revue *Manâr*, XX, nos V-VI.

(2) Ms. Paris, arabe 1489, f. 113a (*190-a* ; signalée par Moḥammad Khân Qazwînî). Cette miniature, fort belle, comporte un nuage, en forme de *tchi* chinois.

(3) P. 321, ms. Paris, Supp. pers. 1559, f. 54b (étudiée par Blochet).

(4) *I* ms. coll. Kevorkian, Paris ('Aṭṭâr, *kolliyât*, f. N° 3a : *1101* ; signalée par M. K. Qazwînî ; mutilation).

II ms. Oxford coll. Ouseley, add. 24, f. 34b (Bâ'iqarâ, *majâlis* ; *1157-a* ; signalée par Cowley ; fort belle).

III ms. Paris, supp. pers. 1559, f. 53 (Bâ'iqarâ, *l. c.*, étudiée par Blochet).

IV ms. India Office, pers. 1138, f. 40b : Cat. 187 (Bâ'iqarâ, *l. c.* : signalée par Ellis ; lapidation).

V miniature coll. Luzac and Co, Londres : « Hanging an infidel » (sic) : indo-persane, XVIIIe s.

Vbis ms. Khuda Bukhsh, Patna, pers. 32, f... (Bâ'iqarâ, *l. c.* ; signée par Aḥmad Ḥâfiẓ Shîrâzî).

« crucifixion » d'al Ḥallâj est transmuée en « pendaison ». Ce sont d'amples tableaux, savamment agencés, — où des personnages richement vêtus, en nombre variable (sept, quatorze, vingt-cinq, douze, ou quatre), de sexe et d'âge divers, de professions variées, s'assemblent autour du gibet et du supplicié.

A la fin du XVIIIe siècle, un miniaturiste *afghan* ose représenter al Ḥallâj sur une véritable croix (1). Enfin, en 1883, à la fin de l'édition du *diwân* persan (2) qui lui est attribué à tort, la « Duttprasad Press » de Bombay insère une lithographie grossière de la crucifixion d'al Ḥallâj, où il est représenté sous les traits de *Jésus crucifié* ; avec le linge, les clous, la couronne (à demi effacée, peut-être volontairement), — et sur l'échelle placée auprès pour le déclouer, un glaive (3), la lance, le fouet (4), le marteau et l'éponge. Une vague traînée de sang, de la gorge au nombril, représente plutôt l'étirement des attaches musculaires du sternum que la plaie du côté (5).

(1) Ms. Paris, supp. pers. 991, f. 28b (*1291-a*) ; cette miniature ne tient pas compte des mutilations (étudiée par Blochet).

(2) Ici, *1262*, p. 96 (étudiée par E. G. Browne, *l. c.*, I, 434 n.).

(3) Cet instrument, qui concerne al Ḥallâj, non pas Jésus, — est-il substitué à la *colonne* de la flagellation ?

(4) Où plutôt la corde, qui servit pour la descente de croix.

(5) Ces deux représentations ne sont pas historiquement fondées (cfr. ici, p. 222) ; al Ḥallâj, après les mutilations, dut être exposé, selon l'usage, sur un échafaud (*dikkah* ; voir le détail du supplice du *ṣâḥib al khâl*, le 23 rabî'I 291/903 selon Ṭabarî, ap. 'Arîb, 4-5 ; cfr. ici p. 735). Pour être maintenu en évidence sur cet échafaud, le corps devait être accoté ; donc soutenu par le milieu, au moyen d'une bande de cuir clouée à un poteau ; ou cloué par les extrémités des moignons à une croix en T.

NOTE

Nous avons ici le devoir de remercier respectueusement deux maîtres, Ign. Goldziher et Chr. Snouck-Hurgronje, dont les observations critiques ont amené l'amélioration, en divers points, de la présentation technique des chapitres précédents, I-X, et XI-XIV.

J'ai une grande reconnaissance pour H. F. Amedroz (+ 1919), *le R. P. Michel, de Montmirail* (+ *en mer, janvier* 1920), *et le R. P. J. Maréchal, de Louvain, dont les remarques autorisées ont provoqué la revision de plusieurs points obscurs, dans la rédaction en français.*

Pour le chapitre qui suit, et pour les planches, je dois de précieuses indications complémentaires : en Orient, à Ḥâjj 'Alî Aloûsî, Maḥmoûd Shokrî Aloûsî ; R. R. P. P. Anastase Marie de St-Elie, Cheïkho, Kersanté, Ghanem ; Moḥammad Ṭaha Bishrî, Ra'oûf Tchâdirdji, Moḥammad Ṣâdiq Mâliḥ, Ṭâhir Bey Broûsawî, 'Alî Naqî, 'Alî Bey Bahgat et J. Couyat ; — en Occident, à HH 'Abd al Wahhâb, M. K. Qazwinî, M. K. Maḥallâtî, Ṭâhir Ragragî ; T. W. Arnold, M. Asin Palacios, L. Bouvat, P. Casanova, A. G. Ellis, W. T. Gairdner, Ign. Guidi, Hirschfeld, Cl. Huart, H. Massé, Vl. Minorsky, C. Nallino, R. A. Nicholson, D. Rinkes, E. Tisserant, G. Wiet. Khallafakom Allâh !

CHAPITRE XV

BIBLIOGRAPHIE HALLAGIENNE

SOMMAIRE :

I. — Introduction.

Bibliographie hallagienne.

a) *Plan suivi.*

Il est ici donné un premier essai de bibliographie chronologique des sources écrites relatives à al Ḥallâj, à sa vie, à ses œuvres, et à sa doctrine. La notation adoptée pour toute référence est basée sur la classification décimale ; elle comporte trois termes : un chiffre, une lettre et un chiffre. Ex. : *112-a-3°*. Le premier chiffre réfère à l'auteur (ceux qui ont écrit en plusieurs langues ont plusieurs numéros : ex. al Baqlî 380 et 1091 ; al 'Âmilî 794 et 1177 ; al Noûrî 808 et 1345) ; la lettre qui suit, à l'ouvrage ; et le numéro final au rang du paragraphe visé dans l'ordre des folios (non numérotés).

Les référenees qui n'ont pas laissé de traces positives dans les sources sont mises [entre crochets] et justifiées ensuite. Un certain nombre de références reportent à des citations d'œuvres poétiques d'al Ḥallâj, où son nom est passé sous silence.

On a mentionné ici tous les documents écrits, fatwâs, pièces officielles. On a systématiquement exclu de cette liste d'auteurs, les simples *râwîs*, les transmetteurs oraux du document verbal, — sauf au cas où la rédaction primitive de leur témoignage s'avérait comme source commune d'attestations écrites divergentes. Ex. : Ibn al Ḥaddâd (*130°*).

b) *Bilan des recherches opérées.*

1. *Les fonds examinés.*

En grande majorité, les sources consultées et citées sont manuscrites. Les recherches faites en Europe, — tant personnellement dans les fonds orientaux des bibliothèques de Paris, Londres, Berlin, Vienne, — que par correspondance dans ceux de Rome, Madrid et Pétersbourg semblent devoir suffire. En Orient, l'examen personnel des fonds orientaux des bibliothèques du Caire, — des mosquées de Bagdad, Jérusalem, Damas et Alep et surtout de Constantinople (1), quoique poussé très loin, avec beaucoup de peine, — ne peut passer pour définitif, — vu

(1) A trois reprises, mai 1909, mai 1911 et mai 1912. Les noms orientaux cités comme fonds mss. dans la Bibliographie sans autre indication réfèrent à Constantinople.

l'insuffisance des inventaires dressés et le nombre des « miscellanées » (*majmoû'ât*) à dépouiller. Les catalogues publiés montrent qu'il y a peu à attendre des bibliothèques privées, même des tekkiés de Konia et Brousse ; il faut en dire autant de celles du Caucase, du Turkestan, de l'Inde et de la Malaisie ; le Maghreb est également très pauvre à notre point de vue (Fez, Alger, Tunis) (1).

Pour conclure, les seuls fonds manuscrits d'où l'on puisse raisonnablement attendre des informations importantes sont · les soixante bibliothèques de mosquée de Constantinople, — et celles des villes de Perse, dont les livres ont été malheureusement pillés depuis 1913-1914, — et mis en pièces par les collectionneurs de miniatures.

2. *Catégories d'ouvrages consultés.*

Au point de vue de la langue : c'est pour l'*arabe*, — langue théologique de l'Islâm, que les recherches ont été le plus poussées ; puis pour le *persan* ; les ouvrages *turcs* ont été moins étudiés : al Ḥallâj, d'ailleurs, y est surtout cité comme un thème poétique d'origine persane. — Les auteurs *européens* ont été recensés avec soin.

Au point de vue des matières : la série des historiens, histoires générales du khalifat, histoires locales, curiosités historiques, recueils de biographies, a été revisée de près. De même celle des mystiques, — commentaires du Qor'ân, traités mystiques, anecdotes dévotes, hagiographies. De même celle des juristes, — traités dogmatiques sur les *Oṣoûl*, recueils de décisions (*fatwas*), hérésiographies. Au point de vue littéraire, rares ont été les anthologies qui ont livré quelques vers d'al Ḥallâj (2). Les légendes populaires ont été plus riches.

3. *Desiderata* (3).

Il reste possible de retrouver plusieurs des ouvrages authentiques d'al Ḥallâj, notamment le *Kitâb al ṣayhoûr*, signalé au XVII[e] siècle à Constantinople par Ḥâjjî Khalîfah ; et il y aurait des documents précis sur sa doctrine à exhumer des recueils inédits de jurisprudence sunnite, et surtout shî'ite imâmite, qui sont conservés en Perse.

c) *Les précédents essais bibliographiques.*

Il n'avait pas été tenté jusqu'ici de bibliographie hallagienne.

(1) Un ms. des *Akhbâr at Ḥallâj* m'a été signalé comme vu à Tlemcen, par M. Cour.
(2) Ms. Köpr. 1620, ms. Londres DCXLIV.
(3) L'abrévation « ms. 'Ajjân [al Ḥadîd] » réfère à une précieuse bibliothèque de Kaẓimên, disloquée par la guerre, et dont je n'ai eu que le catalogue descriptif détaillé, à Alep (1919).

En langues orientales, nous trouvons seulement : en arabe :

172-*a*. Ibn al Nadîm *Fihrist* (*I*, *192*) : liste des œuvres d'al Ḥallâj.
440-*a*. Sibṭ Ibn al Jawzî. *Mir'ât al Zamân*, f. 71[b] : réfère à *260-a*, *167-a*, *126-a*, *151-a*, *250-a*, *370-a-c*, *320-a*.
512-*e*. Ibn Taymiyah *Kitâb* (*Kawâkib* XXVI-1) : réfère à *133-a*, *250-a*, *260-a*, *370-a*, *170a-*.
812-*a*. Mou'min al Jazâ'irî *Khizânat al khayâl* : réfère à *160-a*, *242-a*, *315-a*, *179-a*, *213-a*, *511-a*, *465-a*, *586-a*.
923-*a*. Bâqir al Khoùnsârî *Rawḍât al jannât*, pp. 227, 234-237 : réfère à *471-a*, *1112-a*, *1177-a*, *1175-a*, *179-a*, *160-a*, *242 a-b*, *511-a*, *812-a*, *590-a*, *1161-a*, *805-a*, *794-a*, *1127-b*.
En persan :
1175-**a**. Noûr allâh al Shoûshtarî *Majâlis al mou'minîn* : réfère à *350-a*, *1059-c*, *1111-a*, *511-a*, *190-a* (?), *1139-a*.
1219-**a**. Bahbahânî *Risâlah Khayrâtiyah* : réfère à *1150-a*, *1081-a*, *1129-a*, *179-a*, *1181-a*, *242-a*, *474-c*, *1070-a*, *1101-c-d*.

En langues occidentales :

Après Erpenius (*1501*), éditant **462-a*, on trouve les bibliographies suivantes (les **nouvelles sources*) :
Pococke (1520-a) : **281-a*, **520-a*, **471-a*.
d'Herbelot (1540-a) : **590-a*, **810-a*, **1152-b* (*1137-a*), **1155-a*, **1161-a*, 462-a, **530-a*.
Tholuck (1580-a), p. 69 : **252-a*, 520-a, **472-a* (*1540-a*), (*1561-a*) ; **1101-c*.
de Slane (1590-a), p. 426, n. 7 ; **541-a*.
von Hammer (1602-a) : **172-a*, **660-a*, **513-a*.
Flügel (1610-a) : 660-a, 520-a, 471-a, 252-a, 472-a.
Dozy (1611-a) : **420-a*, 520-a, **121-a*, **167-a*, 471-a, 1101-c.
von Kremer (1616-a) : 420-a, **310-a*, **503-a*, **741-c*, **241-a*, **280-a*, 472-a, 172-a.
Rieu (1622-a) : 471-a, **741-a*, **1150-a*, **1175-a* ; **861-b* ; **1157-a* ; **1101-a*.
Dugat (1626-a) : 690-a, 471-a, **280-d*.
de Goeje (1650-a) : **164-a*, **171-a*, **291-a*, 471-a, **282-a*, **370-a*, 660-a, 472-a, 172-a, 530-a.
Brockelmann (1652-a) : 471-a, 420-a, 172-a, **330-a*.
Schreiner (1653-a) : Kremer (1616-a) + 172-a, **134-c*, **190-a*, **201-a*, 741-a, **941-a*.
Gibb (1660-a) : **1311-a*, **1321-a*, **1341-a*, **1361-a*, **1362-a*, **1366-a*.

Browne (1673-a) : **111-a*, **1135-a* (1650-a) = de Goeje, 1101-c, 330-a, **1262-a*, **1111-a*, 1150-a.

Friedländer (1693-a) (II, 115) : 111-a, 471-a, 201-a, 172-a, 164-a, 252-a, **241-a*, **1451-a*, **1456-a* ; **160-a*.

Massignon (*1695-h*), p. 248, n. 2 : *170-b*, **191-d*, **260-a*, 370-a, *441-b*, *499-a*, 1101-a, **1353-a*. — p. 249, n. 1 : 201-a, **140-a*, **280-a-b-c-d-e*, 310-a, **341-a*, **380-a*, 1091-a, **401-a*, 1101-a-c, **1103-a*, **421-c-d*, 1107-a, **441-a-b*, 1111-a, 1112-a, 471-a, **450-a*, **480-a* et *note*, **433-a*, 502-a, **512-a-i*, 522-a, ***523-a*, **531-a*, 1129-a, **541-a*, 581-a, 583-a, 1321-a, **664-a*, **1159-a*, 1141-a, **690-b*, **710-a*, **790-a*, **793-a*, **1177-a*, 812-a, **811-a*, 843-a, **862-a*.

II. — Auteurs arabes.

101 'Amr ibn 'Othmân **al Makkî** + 291/903, Bagdad : mystique :
a. *Rasâ'il ilä Khoûzistân* (vers 284/897) (cit. *191-b*).

102 Aboû Bakr Moḥammad **Ibn Dâwoûd al Isfahânî** + 297/909, Bagdad : juriste : ẓâhirite :
a. *fatwä* (*bitakfîr al Ḥallâj*) (vers 296/908) (texte : *191-b-4°*, *201-a-12°*).

103 Aboû al 'Abbâs Aḥmad **Ibn Sorayj** + 305/917, Bagdad : juriste : shâfi'ite :
a. *fatwä* (*bitawaqqof... ḥâl al Ḥallâj*) (296/908) (citée *471-a-14°*, *690-e*, *201-a-11°*, *1091-b-14°*).

104 Aboû al Ḥasan 'Alî ibn Aḥmad **al Râsibî** + 301/914, Doûr al Râsibî : walî de Soûs :
a. *Risâlah* [*fî al qabḍ 'alä al Ḥallâj*] (301/913) (citée *126-a-3°*, *164-a-6°*).

105 Aboû 'Alî Hâroûn-b. 'Abd al 'Azîz **al Awârijî** al Anbarî, né 278/891 + 344/955 : mystique :
a. *kitâb fî makhârîq al Ḥallâj wa ḥiyalihi* (écrit en 308-921) (cité in *125-a-4°*); extr. in *162-a* (?)

106 Aboû Ja'far Aḥmad b. Isḥâq **Ibn Bohloûl** al Tanoûkhî, né 231/845 + 318/930, Bagdad : qâḍî des qâḍîs : ḥanéfite :
a. *fatwä* (vers le début de 309/922) (texte in *171-a-9°*).
b. *fatwä* (vers le milieu de 309/922) (texte in *162-a-7°*).

107 **Aboû 'Omar** Moḥammad-b. Yoûsof al Azdî, né 243/857 + 320/932, Bagdad : qâḍî : malékite.
a. *fatwä* (vers le début de 309/922) (cfr. *171-a-9°*).
b. *fatwä* (vers le milieu de 309/922) (cfr. *162-a-7°*).
c. *fatwä* (*bi bâḥat dam al Ḥallâj*, 18 dhlq. 309/20 mars 922 ; contresignée par le qâḍî Aboû al Ḥosayn 'Omar b. al

Ḥasan al Shaybânî Ibn al Oshnânî, né 260/873 + 339/950, qâḍî shâfi'ite (zaydite); et 82 autres autorités (*330-a-11°*, *503-a-13°*, *499-a-31°*), texte in *125-a-38°*, *370-a*.

108 Aboû Moḥammad **Ḥâmid ibn al 'Abbâs**, né 223/837 + 311/923, Wâsiṭ- vizir :

a. kitâb ilä al Moqtadir bi Allâh (18 dhlq. 309 = 20 mars 922) rédigée par Ibn Zanjî (cit. *125-a-40°*).

b. Roq'ah ilä Naṣr al Qoshoûrî (id.), id., (id.).

c. *kitâb* ilä al Moqtadir bi Allâh (21 dhlq. 309 = 23 mars 922), id. (cfr. *125-a-40°*, *162-a-10°*).

109 Aboû al Faḍl Ja'far-b-Aḥmad **al Moqtadir bi Allâh**, né 282/895 + 320/932, khalife :

a. kotob ilä Naṣr al Sâmânî (vingt lettres, 309/922), rédigées par Ibn Zanjî (cit. *125-a-24°*. Cfr. protocole in *220-a*, pp. 147, 153).

b. tawqî' bi qatl al Ḥallâj (22 dhlq. 309 = 24 mars 922), id. (cit. *125-a-42°*, *162-a-10°*, comp. *126-a-19°*).

110 Aboû al 'Abbâs Aḥmad-b-Moḥammad **Ibn 'Aṭâ** al Adamî, + 309/922, Bagdad, traditionniste :

a. tafsîr in Qor. III, 188, VII, 11, 97, XX, 109, LIII, 43, XCVI, 19 (in *170-d*, *380-a*, *531-a-3°*, *741-a*).

b. fatwä (en 309/922), (cit. *170-b*).

111 Aboû Ja'far Moḥammad-ibn Jarîr **al Ṭabarî**, né 224/838 + 310/923, Bagdad, juriste : shâfi'ite.

a. ta'rîkh (*akhbâr al rosol wa al moloûk*), jusqu'en 302/914 : III[e] série, éd. de Goeje, IV, 2288-2289 (sub anno 301 ; sauf addition sur la mort, qui manque in ms. Berlin 9414) (1).

[112 Aboû Sahl Isma'îl-b-'Alî **Ibn Nawbakht**, né 237/851 + 311/924, juriste : imâmite :

a. cfr. *113-a*.]

[113 Aboû-Moḥammad al Ḥasan-b-Moûsä **al Nawbakhtî**, écrit, après 290/902 :

a. kitâb mojâlasât Abî Sahl (= *112*) *ma 'Abî 'Alî al Jobba'î bi al Ahwâz* (titre cité in Tusy's list, p. 58, fragments in *120-a-13°*, *126-a-8°*, *162-a-2°*).

b. Radd 'alä asḥâb al tanâsokh wa al gholât (perdu, cité in Tusy's list 98-99, Fihrist 77), (fragm. in *120°-a-12°-17°*.

c. al Arâ' wa al diyânât (perdu), (source de *121-a*).]

(1) Les traductions persane et turque s'arrêtent à l'an 295.

[114 **Aboû al Qâsim** 'Abd allâh-b-Aḥmad **al Ka'bî** + 319/931 : juriste : hanéfite, théologien : mo'tazilî.

a. 'Oyoûn al masâ'il wa al jawâbât (perdu, cité in *Fihrist* 342, 345), (source de *201-a*, source probable du passage commun à *121-a-4°* et *201-a-18°*, et du passage commun à *201-a-18°* et *190-a-5°*)] (1).

115 Aboû Bakr Moḥammad-b-Zakariyâ **al Râzî** + 320/932, médecin et philosophe, a connu al Ḥallâj (*1055-a*, *1101-c*) ; il l'aurait cité comme médecin en son *al Ḥâwî* (cfr. *1471-a*, *1546-a*) (?).

116 Aboû al Ḥasan 'Alî ibn al Fatḥ **al Moṭawwaq** + 320/932 :

a. manâqib al wozarâ (de 265 à 319) — perdu — (cité ap. *Fihrist* I, 128, 129, 131 ; cfr. Wiener, *Islam*, IV, 387) — source probable du fragment commun à *172-a*, *211-a*.]

117 Aboû al Qâsim al Ḥosayn **Ibn Roûḥ** al Nawbakhtî + 328/939 : IIIe wakil des Imâmites :

a. tawqî' fî la'nat al Ḥallâj wa al barâ'ah minho (cfr. *315-a*).

119 Aboû 'Abdallâh Ibrahîm-b. 'Arafah **Nifṭawayh** + 323/934 : grammairien et historien :

a. ta'rîkh (cfr. *576-a-2°*).

120 Aboû al Ḥosayn 'Obayd Allâh-b-Aḥmad **Ibn Abî Ṭâhir**, écrit, avant 320/932 : historien :

a. kitâb Baghdâd (cit. Fihrist, 147), extr. in *172-a-6°*, *211-a-7°*).

121 Aboû Zayd Aḥmad ibn Sahl **al Balkhî** + 322/934 : vizir et géographe :

a. Ṣowar al aqâlîm (écrit en deux récensions, vers 308/921 et vers 319/931), reprod. in *135-a* et *167-a*.

122 Aboû al 'Abbâs Aḥmad-b-Ja'far **al Raḍî bi Allâh**, né 297/909, + 329/940 : khalife :

a. Risâlat ilä Naṣr al Sâmânî (322/933) (comp. *109-a*), extr. in *410-a-2°*.

123 Aboû al Ḥasan 'Alî-b-al Ḥosayn **Ibn Abî Boûyeh** (père de *160*) + 328/939 Qomm, juriste : imâmite :

a. Riwâyât (fragm. in *191-a*, *242-b*).

[124 Aboû Bakr Aḥmad-b-Moûsä **Ibn Mojâhid** al Tamîmî, né 245/859, + 324/935 : qârî : source unique probable de :

a. Riwâyah sur le mot « *Ana' al Ḥaqq* » prononcé chez al

(1) Question discutée ici, chap. XIII-

Shiblî ; (qu'il aurait transmise par Ibn Khâlawayh à *150-a*, et par Aboû 'Alî al Fasawî à *211-a*).]

125 Aboû al Qâsim Isma'îl **Ibn** Abî 'Abdallâh Moḥammad **Zanjî**-b-Isma'îl al Anbârî, écrit vers 325/936 ses « Mémoires » de greffier aux Maẓâlim (cfr. *220-a*, pp. 177, 25, 228, 230, 233). Publiés probablement ap. *127-a*, utilisés par *151-a*, republiés ap. *171-a*, et viâ *162*, ap. *250-a-85°*, ils contiennent :

a. Dhikr akhbâr al Ḥallâj... ilä ḥîni maqtalihi, compte rendu du procès de 309/922 (par le greffier adjoint). Cfr. *151-a*, *171-a*, *250-a*, *282-a*. Publié ap. *Quatre Textes...*, I (*1695-l*) (*55* §).

126 Aboû Bakr Moḥammad-ibn Yoûsof **al Ṣoûlî** + 334/945, Basrah : imâmite :

a. Akhbâr al Moqtadir (in *kitâb al awrâq*), réédition de *120-a* (avec addition) ms. Azhar ff. 124ª-126ª : publ. par Kratchkovsky (cfr. *1724-a*), fragm. in *260-a* (d'où dérivent *370-a*, *440-a*, *501-a*, *530-a*, *830-a*), abrégé in *164-a* (*20* §).

[127 Aboû 'Abdallâh Moḥammad Ibn 'Abdoûs **al Jahshîyârî** + 331/942 : historien :

a. Akhbâr al Moqtadir bi Allâh (« fî 'oloûf min al awrâq », selon *134-a*, VIII, p. 249), perdu, fragm. en tête de *125-a* (prologue) et in *220-a* (1) (p. 315)].

128 **Aboû Bakr** (2) Moḥammad-b-Moûsä **al Wâsiṭî** ibn al Farghânî + 331/942 : Merv. mystique :

a. tafsîr al Qor'ân (perdu, édité par Qâsim Sayyârî, source de *170-d*).

b. ḥikam (in *741-a*, I, 99, et *1055-a*, p. 154) (cfr. *330-a-26°*).

c. Ḥâ Mîm al Qidam (perdu, cité *1091-a-223°*).

129 **Aboû 'Omârah** (Aboû Bakr, ou Aboû Moghîth) Moḥammad-b-'Abdallâh **al Hâshimî** al Rabî'î, chef des Ḥallâjîyah de l'Ahwâz et de Baṣrah, après 309/922 (cfr. *125-a-20°*, *162-a-19°*, *282-a-4°*).

a. édition du *kitâb al Ṭawâsîn*. Cfr. *1695-j*, p. XI).

130 Aboû Bakr Moḥammad-b-Aḥmad **Ibn al Ḥaddâd** al Miṣrî + 345/956, qâḍî des qâḍîs : shâfi'ite :

a. Riwâyât fî al Ḥallâj (source commune à *170-a*, et *191-a*).

(1) Question discutée ap. *Quatre Textes...*, pp. 6-7.
(2) Très probablement identique au suivant.

131 Aboû al Qâsim **Fâris**-b-Abî al Fawâris 'Îsä al Dînawarî, + vers 340/951 : mystique :
a. Ta'lîfât fî madhhab al Hallâj (citées *230-a, 1150-a-34°*), perdues (source de *143-a, 144-a, 170-a-d*).
b. [édition des *ash'âr wa monâjât al. H. b. M.*]

132 Aboû Mohammad Ja'far Ibn Nosayr **al Kholdî** (al Khâlidî) + Bagdad 348/959 : mystique :
a. Hikâyât al mashâ'ikh (perdu), extraits (in *1059-a. 28°, 29°, 231-a-17°, 250-a-21°*, cfr. *140-a*).

133 Aboû Mohammad Isma'îl-b-'Alî **al Khotabî** +|350/961, historien :
a. ta'rîkh Baghdâd (perdu), extrait in *250-a*.

134 Aboû al Hasan'Alî-b-al Hosayn **al Mas'oûdî** + 346/957, Fostât, historien mo'tazilî :
a. moroûj al dhahab (écrit 336/947), éd. Paris, III, 267.
b. maqâlât arbâb al nihal wa roû'asâ al milal (perdu, cité *c-7°*).
c. *al tanbîh wa al ishrâf* (écrit 345/956), éd. Goeje, p. 387 ; trad. fr. Vaux, p. 492.

135 Aboû Ishâq Ibrahîm-b-Mohammad **al Istakhrî** : géographe :
a. masâlik al mamâlik (rééd. *121-a*) ms. Berlin 6032 ff. 62b-63a = ms Topqapou 2820, f. 142 = éd. Goeje, 1870, pp. 148-149.

136 Aboû Mohammad 'Abdallah Ibn Khodhyân **al Farghânî** + avant 370/980, historien :
a. al modhayyal (suite de *111-a.* après 302/914) (perdu, extraits in *164-a*, et *410-a*, VI, 298).

137 Aboû al Hosayn 'Abdallâh-b-Moûsä **al Sallâmî** + 374/983 ; (*350-a*, fr. 320a) ; mystique, disciple d'al Shiblî :
a. ta'rîkh (perdu ; utilisé par *170-d*, in Qor. XXVI et *231-a*,IV-120) — extrait in *660-a*, II, 218-219 (? viâ *170-b*).

140 **Aboû Zor'ah** Ahmad-b-Mohammad al Fadl **al Tabarî** + après 353/964, Shîrâz : mystique :
a. Riwâyât (perdu, source commune à *170-a, 181-a-2°*).

141 Aboû 'Abdallâh Mohammad **Ibn Khafîf** al Dabbî + 371/980 : théologien : ash'arite ; mystique : chef d'ordre.
a. Ta'lifât (œuvres perdues, extraits in *1059-a-13°, 191-a, 362-a*).

142 Aboû Nasr-'Abdallâh-b-'Alî **al Sarrâj** + 377/987 ; mystique :
a. Kitâb al Loma', éd. Nicholson, p. XI, XXX, 95*, 108, 231, 303, 346, 348 ; 248, 361, 372, 384. ms. Ellis ; ms. Londres Or. 7710, f. 164b.
b. Mihan al soûfîyah (perdu, cité *634-a*, ch. XVI).

143 Aboû Bakr Moḥammad-b-Isḥâq **al Kalâbâdhî** + 380/990 : juriste : ḥanéfite ; mystique : fârisî.

a. al ta'arrof li madhhab ahl al taṣawwof : *1*re récension, de Sohrawardî Maqtoûl (*363-b*) : ms. Qâḍî'askar 1254 — Oxford II, 253 ; Caire ; *2*e récension, d'al Qônâwî (*513-a*) : ms. Wien 1888, Fâtiḥ 2661, Walî al Dîn. Al Ḥallâj est désigné dans cet ouvrage par la périphrase « ba'ḍ al Kobarâ [*fî kalâm laho*) — sauf deux fois, in fine, où il est nommé Aboû al Moghîth (*50* §).

b. al akhbâr bi fawâ'id al akhyâr, ms. Fâtiḥ 697, Paris, 5855 : ff. 264a, 381b, 393b (87a, 112b, 132a, 155a, 204a).

144 Aboû al Faraj 'Abd al Wâḥid-b-Bakr **al Shîrâzî** al Warthânî + en Hedjaz 372/981 : traditionniste :

a. Ta'rîkh al ṣoûfîyah. (perdu, cité ap. *Akhbâr al ṣâliḥîn*, ms. anon. Caire, tas., f. 58b) (source de *170-a-15*°, *16*°).

145 Aboû Ṭâlib Moḥammad **al Makkî** + 380/990 : théologien : sâlimî.

a. Qoût al qoloûb, impr. Caire, 1310, II, 76-77 (cfr. *1695-j*, p. XIV), 78-79, 85, 87, 90 (cfr. *280-a*, I, 74).

150 al Moṭahhar ibn Ṭâhir **al Maqdisî** al Bostî, écrit en 355/966 : polygraphe :

a. Kitâb al bad' waal ta'rîkh, ms. Dâmâd Ibrahîm Pâshâ.., ms. Rostom Pâshâ 345, éd. Huart II, 90-92 (1) (texte), 80-82 (trad.).

b) partie inédite, copie Huart, ff. 178b, 179b.

151 **Thâbit Ibn Sinân** al Ṣâbî + 366/976 : historien :

a. ta'rîkh (ans 295/907 à 360/970) : frgm. in *172-a-7*° (an 299), *440-a-1*° (an 301), et *440-a-3*° (an 309) viâ *260-a* (utilise *125-a*) (*28* §).

160 Aboû Ja'far Moḥammad-b-'Alî **Ibn Bâboûyeh** al Ṣadoûq + 381/991. théologien : imâmite.

a. I'tiqâdât al Imâmîyah, ms. Londres Add. 19, 623, f. 24a-b (partiellement publié in *1693-a*, II, 13), voir *174-a.*

162 Aboû 'Alî Moḥassin ibn 'Alî **al Tanoûkhî** + 384/994, juriste : ḥanéfite : écrit, d'après le mo'tazilite Ibn al Azraq, neveu du qâḍî Ibn Bohloûl, plusieurs récits, ap. :

a. nishwâr al moḥâḍarah ms. Paris 3482, ff. 52a-58 (*24* §).

b. (réédition de *125-a.* Cfr. *250-a-44*°-*47*°, *85*°) :

(1) D'après Aboû 'Abdallah (= Ibn Khâlawayh + 370/980 ; cfr. *211-a*, p. 559), élève d'Aboû Bakr Ibn Mojâhid et de Niftawayh (Sobkî, II, 213).

transmis par son fils Aboû al Qâsim 'Alî (né 370/980, + 447/1055).

164 **'Arîb**-ibn Sa'd al Qorṭobî, écrit vers 366/976 : historien :
a. Ṣilat ta'rîkh Ṭabarî (suite de *111-a*,copié de *126-a*) ms. Gotha 1554, éd. de Goeje, 1897, pp. 86-108.

165 Aboû Bakr Moḥammad Ibn al Ṭayyib **al Bâqillâni** + 403/1012, théologien : ash'arite ; juriste : malékite.
a. Kitâb fi' ajz al mo'tazilah 'an taṣḥîḥ dalâ'il al noboûwah (perdu, extr. in *201-a-10°*). Cfr. Sobkî, II, 63.

167 Aboû al Qâsim **Ibn Ḥawqal**, écrit en 367/977 : géographe :
a. masâlik al mamâlik, éd. de Goeje, pp. 209-210 (comp. récension de *260-a*, in *440-a*, et *530-a*).
b. id., trad. persane, ms. Eton, trad. en angl. par Ouseley (cfr. *1561-a*).

168 Aboû al Ḥosayn-b-Moḥammad **Ibn Sam'oûn** + 386/996, Bagdad, mystique ḥanbalite :
a. ḥikam, publiés par Aboû al Ḥosayn 'Alî-b-'Omar al Qazwînî (né 364/974 + 442/1050) : (fragment), cité in *241-a*, IV, 226 (cfr. *1693-j*, p. XV).

170 Aboû 'Abd al Raḥmân Moḥammad-b. al Ḥosayn **al Solamî**, né 330/941, + 412/1021, Nîshâpoûr, mystique.
a. ṭabaqât al ṣoûfîyah (IIIe class.) ms. Londres Add. 18520, ff. 69b–70b, ms. Berlin 9972, ff. 73b–75a, ms. 'Âshir Effendi 677, ms. 'Omoûmî 157 ff. 57b–59a (*28* §).
b. ta'rîkh al ṣoûfîyah (perdu, frag. in *250-a* et *181-a*), fragments publiés ap. *Quatre Textes...*, II (*1695-l*) (1).
c. Jawâmi' âdâb al ṣoûfîyah, dern. chap. de ses *Sonan al ṣoûfîyah*, perdues ; ms. Laléli Jâmi' 1516, ff. 157b, 158b, 31, 159 a-b (4) (*8* §).
d. tafsîr.. bi lisân ahl al ḥaqâ'iq mss. Azhar, Köpr. 91 (daté 1077), Köpr. 92 (daté 739), Fâtiḥ 260, Fâtiḥ 261 (daté 600), Fâtiḥ 262 (daté 661), Qâḍî'askar 82 (daté 699), Qâḍî'askar 81, Ḥakîm Oghli 99 (t. II, daté 732), Yéni Jâmi' 43 (récension de Ḥisâm al Dîn al Kâmilî al Khwârizmî, an 771), Walî al Dîn 148 (daté 681), Dâmâd Ibrahîm 115, Alexandrie, Bankipore. Citations d'*al Ḥosayn* (-b. Manṣoûr = al Ḥallâj) (2) : in Qor. I, 1 (2), II, 14, 51 (2), 109, 256 (2), III, 16 (4),

(1) Ecrit avant 371/982 ; utilisé dans *ta'rîkh* du Ḥâfiz al Ḥâkim Moḥammad Ibn al Bayyi' al Ḍabbî, historien critique des traditionnistes (cfr. Sam'ânî, s. v. *Solamî* ; Sobkî, III, 68).
(2) Ainsi que le remarque Ibn al Jawzî (*370-b*, ch. X).

25, 29, 34, 77, 89, 138, 188, IV, 103, 124, 138, V, 3, 23, 39, 101, 116, 119, VI, 2, 18, 19, 53, 66, 69, 73, 76, 91 (2), 103, VII, 1 (2), 22, 28, 97 (2), 139, 140, 158, 171 (3), 204, IX, 43, 112 (2), 129, X, 1, 33 (2), 35 (2), 43, 82, XI, 1, 3, 47, XII, 67, 76, 106, XIII, 9, 28, 42, XIV, 15, XV, 75, 99, XVI, 21, XVII, 72, 76, 110, XVIII, 8, 17, 48, 64, 78-81, 107, 109, XIX, 13, 55, 57 (2), XX, 18 (2), 26, 106, XXI, 38, 43, 83, 110, XXIII, 12 (3), 14, 15, 93, XXIV, 26, 31, 35 (3), 37 (2), 53, XXV, 2, 4, 22 (2), 60, XXVII, 29, 60, XXVIII, 24, 46, 73, 85, XXX, 39 (2), 45, XXXII, 16, XXXIII, 23, 35, 72 (2), XXXV, 16, 29, XXXVI, 10, 21, 55, 82, XXXVII, 106, XXXIX, 23 (4), 55, 63, 67, XL, 15, 67, XLII, 17, XLIV, 51, XLVI, 25 (2), XLVII, 21 (2), XLVIII, 10. 29, XLIX, 3, 17, L, 1, 36 (3), 37, LI, 21, LII, 47 (2), LIII, 3, 24, 43, LV, 1, LVI, 23, LVII, 3 (4), 5, LVIII, 8, 22 (2), LIX, 8, LXII, 4, LXIV, 3, LXV, 2, LXVIII, 4 (4), LXIX, 38, LXXII, 7, LXXIV, 3-4, 52, LXXXII, 8, LXXXV, 3, LXXXVIII, 8, 13, 19, LXXXIX, 17, XCVI, 19, XCVIII, 4, 5, CII, 5, 7 (2), CIX, 1, CXII, 1 (3), CXIII, 1.

Plusieurs des citations figurent sous deux récensions différentes (17 = 49, 47 = 93, 52 = 108, 168 = 173, 110 = 150, 146 = 151, 41ᵃ = 57, 41ᵇ = 152), ce qui semble prouver qu'al Solamî s'est servi pour les citer de deux gloses différentes, des œuvres d'al Ḥallâj, celles de Fâris et d'Aboû Bakr al Wâsiṭî.

e. Dhikr asmâ... (abrégé de *a*), ms. Köpr. 1603 (daté 743).

f. Oṣoûl al malâmatîyah wa ghalaṭât al ṣoûfîyah, ms. Caire, VII, 228, ff. 67ᵃ, 79ᵇ.

171 Aboû 'Alî Aḥmad, dit **Miskawayh** + 421/1030, polygraphe :

a. tajârib al omam (écrit 372/982) : ms. Paris 5838, ff. 112ᵇ et 124 seq. (publ. in éd. de *164-a* par de Goeje, pp. 86-96 n.), ms. Âyâ Soûfîyâ (éd. phot. Teano-Amedroz, t. V : années 284-326).

172 Aboû al Faraj Moḥammad-b-Isḥâq **Ibn al Nadîm** al Warrâq, bibliographe, écrit vers 377/988 :

a. kitâb al fihrist, 1° éd. Flüegel, 1871, pp. 188, 190-192, d'après ms. Köpr. 1134, ff. 28ᵇ-30ᵃ viâ copie = ms. Paris 4458 (anc. fonds 1400), ff. 11ᵃ-13ᵇ ; comp. 2ᵉ ms. Shahîd 'Alî Pâshâ 1934, copié sur l'autographe : maqâlah V, fascic. 5 (*8* §) : d'après *120*, *151* et peut-être *116* (cfr. *211*).

b. id. (2ᵉ liste des œuvres d'al Ḥallâj) ms. Berlin 15, f. 26ᵇ.

173 Shaykh Ḥasan **Ibn Ajroûd**, vers 400/1010, noṣayrî (*JAOS*, 1868, p. 280).

a. qaṣîdah (contre al Ḥallâj) (cfr. *846-a*).

174 Moḥammad-b-al Ḥosayn al sharîf **al Raḍî** al Moûsawî + 406/1015, Bagdad, philologue et poète imamite :

a. i'tiqâdât amlâhâ 'alâ al Mofîd (cfr. *179*) *wa dhayl lil Mofîd*, ms. 'Ajjân.

178 **Aboû Ḥayyân** 'Alî ibn Moḥammad **al Tawḥîdî**, né 320/932, + 414/1023, Shîrâz (voir *591-a*, p. 30) philosophe :

a. kitâb al hajj al 'aqlî idhâ ḍâqa al faḍâ 'an al ḥajj al shar'î (perdu, comp. *170-d*, in III, 89). Cfr. *923-a-32°*, *410-a-1°*.

[*b. Riyâḍ al 'ârifin. Risâlah fî akhbâr al ṣoûfîyah* (perdus).]

179 Aboû 'Abdallâh Moḥammad-b-Moḥammad al 'Okbarî **al Mofîd** + 413/1022, théologien ; imâmite :

a. kitâb fî al radd 'alâ (1) *al Ḥallâjîyah* (perdu, cité *257-a*, *698-a*, *725-a*, *755-a*, *923-a-10*, *1183-a*, *1229-a*).

180 Aboû Sa'd 'Abd al Malik-b-'Othmân **al Kharkoûshî** + 406/1015, mystique : malâmatî ; théologien : ash'arite :

a. tahdhîb al asrâr, ms. Berlin Spr. 832 ff 7ª (3), 15ª, 22ᵇ, 162ᵇ. 199ᵇ, 278ᵇ.

b. Riyâḍ al ons, ms. 'Ajjân : non consulté.

181 Aboû Sa'îd Moḥammad-b-'Alî **al Naqqâsh** + 412/1021 Ispahan, juriste : hanbalite :

a. ta'rîkh al ṣoûfîyah (perdu, fragm. in *530-a-68* sq., comp. *633-a-5°*, elle utilisait *170-b*).

182 Aboû al Ḥosayn 'Alî **Ibn Jahḍam** al Ḥimṣî al Hamadhânî + 414/1023 Jérusalem : traditionniste :

a. Bahjat al asrâr wa lawâmi' al anwâr (source de *278-a-5°* et *320-a-10°-17°*) (1 fragment à Damas : Zah-majm. 64).

183 Aboû al 'Abbâs Aḥmad-b-Moḥammad **al Nasawî** al Miṣrî + 396/1005, juriste : shâfi'ite.

a. ṭabaqât al ṣoûfîyah (citées in *810-a*, nº 7905 ; source de *309-a*, ff. 171ᵇ, 212ᵇ, 227 ᵃ⁻ᵇ, etc.; perdues), fragm. in *250-b-52°* (utilisant *170-b-12°*).

185 Aboû al Ḥasan **al Qâbisî** al Qayrawânî, + vers 420/1029 (2) : juriste : malékite :

(1) Var : *aṣḥâb al Ḥallâj*.
(2) Codera, *Bibl. arab. hisp.*, I, 89, VIII, 94, III, 278.

a. fatwä (citée in *310-a*, *793-a*, *811-à*).

187 **Aboû al 'Alâ** Moḥammad-b-'Alî-b-Aḥmad-b-Ya'qoûb **al Wâsiṭî** + 431/1039 : qâḍî et moqrî : élève d'Ibn al Cryyi' :

a. riwâyah (citée in *250-a-40°*).

189 **Aboû Ḥâtim** Maḥmoûd-b-al Ḥasan **al Ṭabarî** al Qazwînî + 440/1048 Âmol : juriste : shâfi'ite ; théologien : ash'arite :

a. (fragment d'un ouvrage non spécifié) in *250-a-17°-18°*).

190 Aboû al Rayḥân Moḥammad-b-Aḥmad **al Bîroûnî** + 440/1048 : mathématicien :

a. al âthâr al bâqîyah' 'an al qoroûn al khâliyah (écrit 390/1000), éd. Sachau, 1878, pp. 211-212 (cfr. trad. angl. Sachau, 1879, pp. 194-196) : chap. VIII.

b. ta'rîkh al Hind : éd. Sachau, 1887, pp.34, 43 (= *170-d-11°*).

191 Aboû 'Abdallâh Moḥammad-b-'Abdallâh **Ibn Bâkoû(yeh)** + 442/1050, Shîrâz : mystique :

a-b. Bidâyat ḥâl al Ḥallâj wa nihâyatoho (écrit à Nîshâpoûr en 426/1034), ms. Damas, cat. p. 30, n. 81 (majm.) (date 897/1491) = *Akhbâr al Ḥallâj*, citées in *440-a*, utilisées in *250-a* (récension majeure) et *530-a* (récension mineure). Récension majeure publiée ap. *Quatre Textes...*, III (*1695-l*).

201 'Abd al Qâhir **al Baghdâdî** + 429/1037, théologien ash'arite :

a. al farq bayn al firaq (écrit après 378/988, cfr. p. 213), ms. Berlin 2800 (ff. 101-102) = résumé ap. ms. Damas cat. p. 62, n. 31 = éd. Bedr, Caire, 1328, pp. 223, 241, 246-249, 349-350.

b. Kitâb al milal wa al niḥal (perdu, cité Sobkî, III, 239).

210 Aboû Manṣoûr 'Abd al Malik-b-Moḥammad **al Tha'âlibî** + 429/1038 : polygraphe :

a. thimâr al qoloûb, éd. Caire, 1326, p. 324.

b. nafḥat al majloûb (abrégé de *a*), ms. Leyde Cod. 903 Warn f. 89b.

211 Aboû al Ḥasan 'Alî-b-Doûkhlah **Ibn al Qâriḥ al Ḥalabî** + ap. 421/1030, Mossoul, grammairien :

a. Risâlat ilä al Ma'arrî (cfr. *212-a*), ms. Jazâ'irlî = éd. ap. " *Al Moqtabas* " 1910, V-9, p. 551.

212 Aboû al 'Alâ **al Ma'arrî** + 450/1058, poète :

a. Risâlat al ghofrân (réponse à *211-a*), éd. Caire, 1907, pp. 150-154 = éd. Nicholson. *JRAS*, London. 1902, pp. 346-348, 351 (trad.) et 833-834, 837 (texte).

213 'Alî ibn Ṭâhir al sharîf al Mortaḍä '**Alam al Hoda** + 436/1044, théologien : imâmite :

a. [*tawqî'* cfr. *b*), cit. in *812-a-9°*.

b. source probable de *1081-a*.

218 Aboû al Ḥasan **al Doûmî** écrit en 427/1031 : historien :

a. toḥfat al ẓorafa' fî akhbâr al anbiyâ wâ al Kholafâ', ms. Cambridge 225, f. 79[a].

220 **Hilâl**-ibn al Moḥassin **al Ṣâbî**, + 448/1056, historien :

a. Kitâb al wozarâ (écrit avant 483/1042), éd. Amedroz, 1904, p. 209.

228 Aboû Ja'far Moḥammad-b-al Ḥosayn-b-Aḥmad **Ibn Yazdân yâr**, écrit vers 430/1038 : mystique :

a. Rawḍat (*adab*) *al morîdîn*, ms. Caire, II, 87, ff. 11[b], 12[a], 15[b] ; ms. Paris, 1369, ff. 84[a], 137[b], 138[a], 139[b], 140[a].

230 Aboû Ja'far Moḥammad Ibn al Ṣabbâḥ **al Ṣaydalânî**, écrit vers 440/1048, en 'Irâq : ḥallâjiyen :

a. fî takfîr al Fârisîyah (extr. in *1055-a-21°*, *34°*).

231 Aboû al Qâsim 'Abd al Karîm ibn Hawâzîn **al Qoshayrî** + 465/1074, juriste : shâfi'ite ; mystique :

a. Risâlat ilä jamâ'at al ṣoûfîyah biboldân al Islâm, écrite en 437/1045 : éd. Caire 1290 (récension d'Aboû al Maḥâsin al Rowayânî + 502/1108), I, 45-48, 62, II, 198, III, 6, 51, 53, 152 (2), 177, 179, 181, IV, 4, 8, 49, 68, 69, 94, 121 (2) = éd. Caire, 1318, pp. 4, 8, *43*, *50*, 72, 79, 91 (2), 119 (2), *121*, 126 (2), 127, 150 (2), 161, 167 (2), 172, *172*, 178 (2).

b. Laṭâ'if al ishârât (*tafsîr*) (1), ms. Yéni 101, ms. Fayḍîyah 224, 225 : in Qor. III, 188, XV, 42, XXII, 41, XXIII, 99, XXV, 61-62, XXVIII, 30, XLII, 27, XLIV, 7.

c. fatwä (cit. *1055-a-10°*, *1101-b-9°*, *632-a-3°*).

d. Kitâb tartîb al soloûk fî ṭarîq Allâh, ms. Berlin 3262 (extr. in *683-a*).

240 Moḥammad-b-Salâmah **al Qoḍâ'î** + 454/1062, shâfi'ite :

a. ta'rîkh... ms. Paris, 1490 f. 108[a] = ms. Londres Add. 23285 f. 35[a] = ms Bodl. (Poc. 270) f. 96 = ms. Bodl. (Or. Marshall, 37) f. 93[b] (Comp. *218-a*).

241 Aboû Moḥammad 'Alî-b-Aḥmad **Ibn Ḥazm** + 456/1064, juriste : zâhirite :

a. al fiṣal fî al milal... wa al niḥal, éd. Caire, 1317 : I, 76, 109, 110-II, 38, 74, 114-III, 190-IV, 187-V, 117.

(1) Ne pas confondre avec son *tafsîr kabîr* achevé avant 410/1019 (Sobkî. III, 245-246).

242 Aboû Ja'far Moḥammad-ibn al Ḥasan **al Ṭoûsî**, + 459/1067, juriste : imâmite :

a. kitâb al ghaybah (cit. in *511-a*, extr. in *923-a*).

b. kitâb al iqtiṣâd (extr. in *567-a-1°*).

250 Aboû Bakr ibn Thâbit **al Khaṭîb al Baghdâdî** + 463/1071, traditionniste :

a. ta'rîkh Baghdâd (1) ms. Köpr. 1023, 1025, Ḥakîm Oghlî 694, Noûri 'Othmâniyah 3093-3094 (s. v. *Ḥosayn-ibn-Manṣoûr*). Donne d'abord §§ 1-68 (sommaire publié dans *Quatre Textes*..., p. I, n. 2), puis les §§ 69-84, de *125-a* (*85* §). cfr. ms. Azhar.

b. mokhtaṣar ta'rîkh Baghdâd (anonyme), ms. Paris 2132, ff. 95-97).

251 Aboû al Ma'âlî 'Abd al Malik **al Jowaynî** Imâm al Ḥaramayn + 478/1085 Nîshâpoûr, théologien : ash'arite.

a. al shâmil fî oṣoûl al dîn (perdu (2), corr. Br. I, 389) (extr. *471-a-36°*).

252 Aboû al Moẓaffar Shahfoûr-b-Ṭâhir **al Isfarâ'inî**, + 471/1078, théologien : ash'arite :

a. al farq bayn al firaq, ms. Berlin 2801 (rééd. de *201-a*) : f. 60ᵃ.

256 Aboû al Faḍl Moḥammad-b-Ṭâhir-b-'Alî **al Maqdisî** Ibn al Qaysarânî + 507/1113 : traditionniste, apologiste du soufisme (3) :

a. critique de *131-a* (citée *1055-a*, p. 260, 262).

257 ...**Ibn Ḥamzah**... + vers 490/1097 (élève de *242*), imâmite :

a. Hâdî ilä al najât min jamî'al mohlikât (résumé de *179-a* ; extr., ap. *1183-a*).

260 **Aboû Yoûsof** 'Abd al Salâm-b-Moḥammad **al Qazwînî** né 393-1002 + 488/1095, zaydite (4) ; mo'tazilite ; élève d'Abd al Jabbâr et d'Ibn Kajj.

a. Akhbâr al Ḥallâj (ouvrage perdu : utilisé in *370-a*, *458-a* ; cité in *440-a*) riposte à l'ouvrage suivant (*261-a*).

261 Aboû al Wafâ **'Alî Ibn 'Aqîl** + 513/1119, juriste : ḥanbalite :

a. joz' fî naṣr (karâmât) al Ḥallâj (cité in *b*). — Je crois cet ouvrage identique à la *Risâlah ḥallâjîyah* anonyme que j'ai publiée sous le titre « *Akhbâr al Ḥallâj* » (*Quatre Textes*, *1695-l*, IV, p. 21, C) ; aux arguments développés là, comme

(1) Abrégé « rawḍat al abrâr », ms. Walî al Dîn, 2424.
(2) Ce n'est pas le ms. de Leyde 1945, ni d'Alger, 2015.
(3) Auteur de la *ṣafwat al taṣawwof* ; zâhirite.
(4) Sobkî, III, 230.

celui des retouches techniques, qui sont d'un ḥanbalite (p. 24 et n. 6), qui se désolidarise nettement d'avec les « disciples d'al Ḥallâj » (*talâmidhah*, §§ 18, 19, 38, 52), il faut ajouter la citation des §§ 10 et 23 par le ḥanbalite Monâwî (*795-a*), l'emploi du *taraḥḥom* (§ 10) précisément reproché à Ibn 'Aqîl (la *tarḍîyah* § 16 est probablement, et la *taqdîs* § 6 sûrement interpolée) ; et la suppression intentionnelle du nom de l'auteur (copie d'un ouvrage rétracté), cfr. *275-a*, *392-a*, *463-a*.

b. khaṭṭ (rétractation, en 465/1073) ; texte in *570-a-1°*.

270 Aboû al Yomn Mas'oûd-b-Moḥammad **al Bokhârî** + 491/1098 : historien :

a. mokhtaṣar ta'rîkh Baghdâd (extr. de *250-a*), ms. Berlin 9850, ff. 68b-71a.

271 Aboû 'Alî **Ibn Jazlah** + 493/1100 : historien :

a. mokhtaṣar ta'rîkh Baghdâd (rééd. de *270-a*), ms. Londres B. M. Or. 107, ff. 50a-52a.

275 'Alî-b-Aḥmad-b-'Alî al Wâ'iẓ **Ibn al Qaṣṣâṣ** al Shirwânî + vers 500/1106 : traditionniste :

a. Akhbâr al Ḥallâj. Je crois cet ouvrage une 1re réédition de *261-a*, selon le mot d'al Silafî : « la plupart de ses *isnâd* proviennent d'un ouvrage *sans autorité* », expression voilée pour désigner un ouvrage *rétracté* (cité *530-d-2*, viâ *295-a*).

276 al Ḥosayn-b-al Mofaḍḍal **al Râghib** al Isfahânî + 502/1108, littérateur :

a. mohâḍarât al odabâ, Caire, 1902 (p. 196, 226, 271).

278 **Aboû Bakr** Moḥammad-b-Ja'far **al Sarrâj** al Qârî + 500/1106, Bagdad ; traditionniste.

a. Maṣâri' al 'oshshâq, éd. Stamboul, 1301, pp. 160 (cfr. 108), 319, 374.

280 Aboû Ḥâmid Moḥammad **al Ghazâlî** + 505/1111, théologien :

a. Iḥyâ 'cloûm al Dîn (écrite 488/1095), éd. Caire, 1312 : I, 27, 74 ; II, 124, 199 ; III, 287 ; IV, 54, 174, 176, 219, 222, 310.

b. mokâshafat al qoloûb (abrégé), éd. Caire, 1300, pp. 19, 22.

c. al maqṣad al asnä, éd. Caire, 1324, pp. 61, 73, 76.

d. Ma'ârij al sâlikîn, ms. Paris, 1331, f. 160a.

e. Mishkât al anwâr wa miṣfat al asrâr, ms. Paris, 1331, f. 95b = éd. Caire, 1322, pp. 19, 20, 24. Ne pas le confondre avec *Mishkât al anwâr wa laṭâ'if al akhbâr* d'Ibn al Miṣrî + 877/1472 (comp. cat. Caire n° 8246, avec *810-a*, s. v.).

f. al imlâ 'alä moshkil al iḥyâ, ms. Berlin, 1714 (cit. *461-a, 862-a*).

g. Mostażhirî, éd. Goldziher, p. 30 (cfr. *1640-g*).

281 Aḥmad **al Ghazâlî** + 520/1126 mystique :

a. Lobb Iḥyâ 'Oloûm al Dîn (résumé de *280-a*), ms. Oxford (extr. in *1520-a*).

282 Moḥammad ibn Abî al Fadhl **al Hamadhânî** + 513/1119 historien :

a. takmilah (écrit 487/1094), ms. Paris, 1469, ff. 12, 18ª seq. (cfr. notes de Goeje, in éd. de 'Arib. 1897, pp. 96-101-*1650-a*)-(*49* §).

290 Aboû Bakr ibn al Walîd **al Ṭorṭoûshî** + 520/1126, malékite :

a. Risâlah (extrait in *542-a*, IV, 123, et *960-a*, II, 355).

291 (**al Qayrawânî**)... écrit vers 500/1105 (utilise *170-b-4°, 171, 1059-a-37°* viâ *260-a*) historien :

a. Kitâb al 'Oyoûn, ms. Berlin, partie inédite citée par de Goeje, dans éd. de 'Arîb, 1897, pp. 86-96, *1650-a*).

295 Aboû Ṭâhir Aḥmad **al Silafî** + 576/1180, traditionniste :

a. (critique de *275-a*, citée *530-d* [ce n'est pas le ms. Esc. [1], 1783 (= ancien 1778), erreur de Casiri : c'est une collection de ḥadîth transmis par des shaykhs Bagdadiens [Asin].

309 Qawâm al Dîn Isma'il-b-Moḥammad **al Ḥâfiż al Isfahânî** + 535/1140, historien :

a. Kitâb ṭabaqât siyar alsalaf, ms. Paris, 2012, fᵇ235ª (?)

310 **'Iyâḍ** al Sibtî + 544/1149, juriste : malékite.

a. Kitâb al Shifâ, q. IV, b. 3, f. 5 : éd. Stamboul, 1312, II, 282 ; ms. Paris, 1956, f. 330ᵇ.

315 Aboû 'Alî al Faḍl-b-al Ḥasan **al Ṭabarsî** al Kabîr + 548/1153, juriste : imâmite :

a. réédition du *tawqî'* de *117-a* (cité *812-a*, f. 113ª ; simple mention en son *Kitâb al iḥtijâj*, ms. India Office, Ar. 166, f. 212, et lith. Téhéran, 1302, p. 245.

320 **Ibn Khamîs al Ka'bî** + 552/1157 ; mystique :

a. Manâqib al abrâr. 1ʳᵉ récension : ms. Caire ff. 123ª-124ª ; 2ᵉ récension (avec compléments) : ms. Londres, Or. 408, ff. 81ª-83ª.

328 Aboû Sa'd **al Qaylawî** + 557/1161, qadiri :

a. citations d'al Ḥallâj (ap. *502-a*, p. 161-163).

330 Aboû 'Abd Allâh-b-'Abd al Raḥmân **al Kirmânî**, vers 550/1155 ?

a. Ḥikâyat [*al Ḥallâj*] *'an al shaykh Ibn Khafîf* (légende des « Visites » d'al Shiblî et d'Ibn Khafîf) ; transmise par

le shaykh Aboû al Ḥosayn-b-Yoûsof al Qaraḍî, au shaykh Aboû 'Abd allâh al Ḥosayn Ibn Razîn (= peut-être Aboû 'Abdallâh Moḥammad-b-al Ḥasan (sic) Ibn Razîn al Ḥamawî, + 680/1281 selon Sobkî, *ṭabaq. shâf.* V, 19. cfr. 'Abdal Laṭîf-b-Moḥammad-b-al Ḥosayn Ibn Razîn + 710/1310, à Damas, selon Sobkî, *id.* VI, 130). Compilée avec *261-a* en *474-b*, peut-être viâ *392-a*. Fragm. in *282-a*, *402-a*, *458-a*, *463-c*.

339 '**Azzâz**-ibn Mostawdi' al Baṭâ'iḥî + avant 550/1155, rifâ'ite :

a. Ḥikâyat [al Ḥallâj wa al asad] — (extr. in *361-a*).

340 ['**Âdî-ibn-Mosâfir** al Omawî + 558/1162, Bâlis, mystique : vénéré par les Yézidiyah] :

a. risâlah fî al Yazîdîyah, ms. unique 'Azîz Qaṣṣ Yoûsof, Mossoul : œuvre de date incertaine : hostile aux Yézidis (cfr. *1695-a*).

341 Moḥyî al Dîn '**Abd al Qâdir al Kîlânî** + 561/1166, Bagdad, juriste : ḥanbalite ; mystique : fonde les Qâdirîyah.

a. manâqib : riwâyah d''Omar al Bazzâz (+ 608/1211) : texte in *502-a*, p. 102.

b. id. riwâyah d'Aboû Naṣr Moûsä al Kîlânî : textes in *502-a*, pp. 121-122.

c. id. riwâyah d''Alî-b-al-Hîtî (+ 564/1169) : texte in *502-a*, p. 73.

d. id. riwâyah d'Ibrahîm-b-Sahl al Taghlabî al Roûmî : texte in *551-a*.

e. id. riwâyah d''Abdallâh al Baṭâ'iḥî : *502-a*, p. 52.

f. id. riwâyah d'Aboû Ṣâliḥ Naṣr al Kîlânî : texte in *502-a*, p. 71.

350 Aboû Sa'd 'Abd al Karîm-b-Moḥammad **al Sam'ânî** + 562/1167, traditionniste :

a. kitâb al Ansâb (sous rubrique : *ḥâ-lamalif*), ms. Londres Add 23-355, ff. 181b-182 = éd. Gibbs.

b. même ouvrage, avec glose citée in *1175-a-13°*.

354 [Aboû 'Abdallah Moḥammad-b-Ṭâhir **al Ḥîrî** al Fârisî + 570/1175, traditionniste :

a. Dalâlat al mostanhij' ilä sâlim al ma'ârif wa risâlat al mostabhij' ilä 'awâlim al ma'ârif (= ṭabaqât al ṣoûfiyah), ms 'Ajjân (non consulté).]

359 Aboû Ja'far Moḥammad **Ibn Ṭofayl** al Qaysî + 581/1185 : philosophe.

a. risâlat Ḥayy-ibn-Yaqẓân, éd. Caire, 1299, p. 3.

360 Aboû al Ḥasan 'Alî **al Mosaffar al Sibtî**, vivant en 600/1203 : mystique (1) :

a. Qaṣîdah alfîyah (Qol li al ikhwân.) vers 2, 6-7 (cfr. *499-a-14°*).

361 Aboû al 'Alamayn **Aḥmad al Rifâ'î** al Ḥosaynî, + 570/1175, Omm 'Obaydah, mystique : chef d'ordre :

a. manâqib, riwâyah d'Ibrahîm al A'zab (+609/1212), in *464-a-1°* et *1136-a-1°* (cfr. *739-a-1°* et *951-a-3°*).

b. al borhân al mo'ayyad (faux ?), éd. Caire, 1322, p. 55.

362 Aboû al Ḥasan 'Alî-b-Moḥammad **al Daylamî** entre 371/982 et 570/1175 : selon *591-a*, p. 26, ce mystique naquit en 352/963, au plus tard :

a. Sîrat al shaykh Ibn Khafîf. 1re trad. persane in *1091-a*, 20°, 21°, 22°, 198°, 199°, 204°. 2e trad. persane in *1144-a*. = *Mashyakhah*.

363 Shihâb al Dîn Yaḥyâ-b-Ḥabash **al Sohrawardî al Maqtoûl** + 587/1191, Alep, philosophe, mystique :

a. kalimat al taṣawwof, ms. India Off. Pers. 1922, n° V, f. 26a.

b. Sharḥ al ta'arrof (comm. *143-a*) : ms. Oxford, Bodl. II, 253 (= Fâtiḥ 2777, Qâḍî 'ask. 1254) ff. 8a, 39b, 53b.

c. al romoûz wa al amthâl (à restituer à *433-a*).

d. (texte non cité) (extr. in *423-a*).

e. ḥikmat al ishrâq, lith. Téhéran, 1313, f. 506 (trad. in *1721-a-1°*).

f. (texte non cité) (extr. in *795-a*).

g. (texte non cité) (extr. in *1156-g*).

370 Aboû al Faraj **Ibn al Jawzî** + 597/1200, Bagdad, juriste, ḥanbalite :

a. al Montaẓam, ms. Paris 5909, ff. 105b, 109b, 124b, 140a ; ms. Berlin 9436, ff... 9b, 19a, 28b.

b. kitâb al Nâmoûs (2) *fî talbîs Iblîs*, ms. Alep (Aḥmadîyah 827 : de l'an 799/1396). Topqapou 1454. Ayâ Ṣoûfîyâ 1739. As'ad, 1641 ; ch. X et XI.

c. al Qâṭi' li majâl al lojâj' al qâṭi' bi moḥâl iḥtijâj al Ḥallâj (ouvrage perdu, cité *370-a-9°* et *440-a-3°* = *Raf' al lojâj fî akhbâr al Ḥallâj*, cité *512-2-5°*).

d. jawâhir (? — critique de *341*, citée ap. *740-a*, p. 17).

(1) Auteur du « *Minhâj al 'âbidîn* » et du « *Madmoûn ṣaghîr* » attribués à Ghazâlî.

(2) Critiqué ap. *Mofâwadât* d'Ibn Abî al Manṣoûr d'Alexandrie en 663/1265 (ms. Caire, VII, 559).

e. Narjis al qoloûb wa dalîl 'alä tarîq al mahboûb, ms. Mirjânîyah.

f. minhâj al qâṣidîn (résumé *280-a*), ms. Paris, 1295 (toutes les citations sur al Hallâj sont retranchées).

371 al Mobârak-b-'Abd al karîm **Ibn al Athîr** al Jazarî + 606/1209, Mossoul, shâfi'ite :

a. kitâb al mokhtâr min manâqib al akhyâr, ms. Köpr. 1136 (de l'an 890/1485), chap. III, s. v.

380 Ṣadr al Dîn Aboû Moḥammad **Roûzbahân al Baqlî** + 606/1209, Shîrâz, mystique :

a. tafsîr 'Arâ'is al Bayân (réédition de *170-d* et *231-b*) ; ms. Londres, 1589 = ms. Berlin 808 (Or. Spr. 864) = ms. Noûrî 'Othm. 322 = ms. Qâḍî 'askar 124 = ms. Walî al Dîn 173, = ms. Ḥakim Oghloû 106 = impr. à Cawnpore, 1883, en 2 vol. 620 + 488 pages : in Qor. I, 5 (2), II, 32, III, 4, IV, 62, V, 59, 101, VI, 70, 148, 165, VII, 97, 140 (2), 141, 155, X, 36, XII, 25, 31, 83, XIII, 36, XIV, 7, 37, 39, 41, XV, 42, 99, XVI, 42, XXII, 2, XXIV, 14, XXVII, 63, XXVIII, 29, XXXVII, 7 (2), 164, XXXVIII, 44, XXXIX., 11, XLI, 53, XLVIII, 10 (2), L, 1-2, LII, 1, LIV, 50, LV, 56, LVIII, 22, LXXIV, 31, LXXVI, 6, LXXXI, 1, XCIX, 2. Et 176 numéros sur les 208 déjà donnés in *170-d*.

b. Manṭiq al asrâr bi bayân al anwâr (perdu ; traduit et augmenté par l'auteur, en persan, sous le titre « *Sharḥ al shaṭḥîyât* » : *1091-a*). Comp. cit. ap. *1150-a*, p. 288.

385 **Fakhr al Dîn** Moḥammad-b-'Omar **al Râzî** + 606/1209, théologien : ash'arite :

a. al masâ'il al khamsoûn, éd. Caire, 1328, quest. XII, p. 358 (cfr. *853-a*).

387 Aboû al Qâsim 'Imâd al Dîn **al Fâryâbî** + 607/1210 hanéfite :

a. khâliṣat al ḥaqâ'iq, ms. Caire, II, 81, f. 212b.

388 Aboû al Ḥasan 'Alî **Ibn al Ṣabbâgh** + 612/1215, Kenah (Qinâ), mystique : qâdirî :

a. kitâb aḥwâlihi wa manâqibihi (extr. in *502-a*, p. 222).

390 **Ibn Jobayr** + 614/1217, géographe :

a. Riḥlah, éd. Wright, p. 228 = éd. de Goeje, p. 226 (cfr. *1684-a*).

391 Shihâb al Dîn Aḥmad-b-'Omar al Khîwaqî **Najm al Dîn Kobrä** + 618/1221, mystique : chef d'ordre :

a. ṭarîqat Nâmeh (en arabe), ms. Laléli, 1516, f. 178a.

392 Shihâb al Dîn 'Abd al Raḥmân-b-'Omar-b-Abî Naṣr **Ibn al Ghazzâl** al Wâ'iẓ + 615/1218, juriste : ḥanbalite :

a. joz' fî akhbâr al Ḥallâj (2e réédition de *261-a*) (cité ap. *570-a*).

393 **Ibn al Mar'ah** + 616/1219 : ash'arite :

a. sharḥ « al irshâd » (d'al Jowaynî), t. III, s. v. « *al Ḍârr* », ms. Caire, II, 58.

401 Aboû Ḥafṣ Shihâb al Dîn 'Omar-b-Moḥammad **al Sohrawardî** + 632/1234, Bagdad, mystique : sohrawardî :

a. 'Awârif al ma'ârif, éd. Caire, 1312, I, 74, 177-178, II, 235, IV, 267, 273, 279, 316, 318 (*8*).

402 'Abd al Raḥmân 'Omar **al Jawbarî**, écrit vers 618/1221, à Damas : polygraphe :

a. al mokhtâr fî kashf al asrâr, ms. Paris 4640, ff. 12a seq. Cfr. ms. Cheïkho, ms. As'ad 3888.

403 Aboû Ḥafṣ Sharaf al Dîn 'Omar **Ibn al Fâriḍ** + 632/1234, au Caire, poète : mystique :

a. Naẓm al soloûk (*Ṭâ'iyah kobrä*), vers 277-279, 392 (cfr. *508-a-2o*).

b. Dîwân, éd. Beyrout, 1902, p. 64 (vers 10-11), 65 (vers 17), 88 (vers 12-13).

405 Aboû al 'Abbâs Aḥmad-ibn 'Alî **al Boûnî** + 622/1225 : cabaliste :

a. Shams al ma'ârif al Kobrä, joz' III, faṣl 37, p. 361-364 de l'éd. du Caire, 1318 (résumé des XI *maqâlah fî al sîmîyâ* attribuées à al Ḥallâj ; probablement par déformation des formules de son *kitâb al ṣayhoûr*) (comp. *485-a*).

410 **Yâqoût** al Roûmî + 626/1229, biographe :

a. Irshâd al arîb (*Mo'jam al odabâ*), éd. Margoliouth, V, 382, VI, 298 (2).

420 Aboû al Ḥasan 'Alî **Ibn al Athîr** + 632/1234, Mossoul (frère de *371*), historien :

a. kitâb al kâmil, éd. Tornberg, t. VIII, 47, 57, 92-94.

421 Moḥyî al Dîn Aboû Bakr Moḥammad-b-'Ali **Ibn** [al] **'Arabî** + 638/1240, Damas, mystique : juriste : zâhirite :

a. Moḥâḍarât al abrâr wa mosâmarât al akhyâr, éd. Caire, 1282, t. II, 316, 338 (2).

b. Al Fotoûḥât al Makkîyah, éd. Caire, 1269, t. I, 188, 498, 782 ; t. II, 13, 139, 372, 375, 388, 403, 413, 433, 452, 607, 683, 732 ; t. III, 19, 44, 132 ; t. IV, 90, 157, 160, 171, 204, 214, 265, 362, 367, 413, 444, 502, 606 (*31* §).

c. Al Bâ, ms. Paris, 1339, f. 19a — (cfr *Sirr al Bâ wa al Yâ*, cité *531-a-29o*).

d. Foṣoûṣ al ḥikam fî khoṣoûṣ al kalam (écrit 627/1229),

éd. Stamboul, 1309, p. 126, 254-255 et ms. Wien, 1898, f° 60b (*3 §*).

e. tafsîr al Qor'ân (à restituer à Al Kâshî = *515*), éd. Caire..., I, 379.

f. al tajallîyât al ilâhîyah, ms. As'ad, 3559, cap. LVIII.

g. al jawâb al mostaqîm 'ammâ sa'ala 'anho al Tirmiḍî al Ḥakîm, ms. 'Omoûmî, majm. 11 : sur la quest. 147.

h. al sirâj al wahhâj fî sharḥ kalâm al Ḥallâj (ouvrage perdu : cité au n° 22 de la liste dressée par lui-même de ses 439 œuvres « *Fihris al kotob al moṣannafah* », ms. Fayḍîyah, 2119, f. 14. cfr. Ṭâhir Beg, *tarjamah ḥâl wa faḍâ'il shaykh Akbar*, Stamboul, 1316, 2e éd., 1329, pp. 24-39).

i. tâj al rasâ'il wa minhâj al wasâ'il, impr. in « mâjmoû'at rasâ'il », Caire, Kordî, 1328, p. 578.

j. tafsîr soûrat al Ḍoḥä (extr. in *844-a*).

k. kitâb al ajwibah 'an al masâ'il al Manṣoûrîyah (ouvrage perdu : cité aux nos 10 et 375 de la liste de Ṭâhir Beg).

l. Risâlat al ḍhakhâ'ir wa al a'lâq' fî sharḥ Tarjomân al ashwâq, ms. Leiden, Cod. Warn, 641 ; trad. angl. Nicholson, 1911, in III, vers 3 (p. 55), in LIII, vers 2 (p. 139).

m. qaṣîdah « *Ana'l Qor'ân wal saba' mathânî* » (cfr. *665-a*).

422 **Ibn al Dobaythî** + 637/1239 ; historien :

a. Dhayl Ta'rîkh Baghdâd, ms. Shahîd 'Alî Pâshâ ; ms. Paris, 5921, f° 86b.

423 Aboû Moḥammad 'Alî **al Ḥarîrî** al Marwazî + 645/1247, à Boṣr, Ḥawrân, mystique : rifâ'î.

a. Korrâs (d'un disciple de son fils Ḥasan) (copie in *512-f*).

429 Aboû Isḥâq Ibrahîm **Ibn Abî al Dam** al Ḥamawî + 642/1244, juriste : shâfi'ite :

a. al ta'rîkh al Moẓaffarî, extr. in *538-b*.

430 Moḥibb al Dîn Moḥammad **Ibn al Najjâr**, + 643/1245, Bagdad : biographe :

a. Dhayl Ta'rîkh Baghdâd (voir *552-a*).

432 Shams al Dîn Aboû Ṭâhir Isma'îl **Ibn Sawdakîn** al Noûrî + 646-1248 ; mystique, disciple préféré d'Ibn 'Arabî.

a. Sharḥ al tajallîyât (comm. *421-f.*), ms. Fayḍîyah, 2119, n. XIX, f. 154a-b.

433 Shams al Dîn Moḥammad **al Shahrazoûrî** al Ishrâqî + vers 648/1250... philosophe : ishrâqî :

a. romoûz wa amthâl lâhoûtîyah, ms. 'Omoûmî..., f. 15b.

439 'Abdallah-b-Mohammad **al Fihrî** al Tilimsânî + 658/1260, commentateur de Jowaynî :

a. sharḥ « *loma' al adillah* », ms. Caire, II, 30 ; s. v. « *al Ḥaqq* ».

440 Shams al Dîn Yoûsof-b-Qizoghloû **Sibṭ Ibn al Jawzî** + 655/1257, hanéfite :

a. Mir'ât al zamân, ms. Londres, Or. 4619, f. 57ª, 71ᵇ-75ᵇ. et : ms. Kõpr., sub anno 412.

441 **'Izz al Dîn** 'Abd al 'Azîz-b-'Abd al Salâm **al Maqdisî** + 660/1262, Caire, juriste : shâfi'ite :

a. Ḥall al romoûz wa mafâtiḥ al konoûz, mss. Berlin, Wetzst., II, 1757, ff. 29ª-30ª ; et Wetzst. II, 1109, f. 92ᵇ.

b. Sharḥ ḥâl al awlîyâ, ms. Paris (1), 1641, ff. 225ª, 247ª-253ª, 257ª-ᵇ ; et 2035, ff. 25-27.

c. d. e. Voir *330-a*.

f. taflîs Iblîs, éd. Caire, 1324, pp. 23, l. 10, 11 ; 25, l. 2, 13 ; 25, l. 15, 16 ; 26, l. 1-5 (cfr. *Ṭawâsîn*, VI, 15°, 13°-15°, 34°, 28°).

447 Aboû al Ḥasan 'Alî **al Shoshtarî** + 666/1268 à Meknès, poète mystique :

a. diwân mowashshaḥât : pièce « Tanabbah, qad badat shamso'l 'oqâr... »

b. takhmîs de « *Ana'l Qor'ân* » d'Ibn 'Arabî (*421-m*), commençant ainsi « shahidto ḥaqîqatî... » (cfr. *665-a*).

450 **'Afîf al Dîn** Solaymân-b-'Alî **al Tilimsânî** + 690/1291, poète.

a. Sharḥ « *al mawâqif* », ms. India Off. 597 (§§ kibryâ, tadhkirah, § dalâlah).

451 Kamâl al Dîn **Ibn al 'Adîm** + 660/1262, Alep : juriste :

a. Raf' al tajarrî 'alâ al Ma'arri (extr. in préf. « Lozoûmîyât » d'al Ma'arrî, éd. Caire, 1891, t. I, p. 6).

456 Sharaf al Dîn Moḥammad-b-Sa'îd **al Boûṣîrî** + 694/1294, poète :

a. Al Bordah (= *al kawâkib al dorrîyah*), vers 9 (imité de *330-a-12°*).

458 Zakariyâ-b-Moḥammad **al Qazwînî** + 682/1283, juriste :

a. 'Ajâ'ib al makhloûqât, éd. Wüstenfeld, 1848, t. II, 110-113 (utilise *260-a* ; car il cite Ibn Kajj, maître de *260-a* selon Sobkî, III, 230).

460 'Abd al Ghaffâr **al Qoûṣî** + 670/1271 (2), Qoûṣ : mystique :

(1) Ms. Berlin, 8785, ff. 10ᵇ-11ᵇ est incomplet.
(2) Sha'râwi, *ṭabaqât*, I, 160.

a. kitâb al wahîd fî 'ilm al tawhîd (extr. in *741-a-25°*) (1).

461 Aboû 'Abdallâh Moḥammad-b-Aḥmad **al Qorṭobî** + 671/1272, juriste : malékite :

a. fragment (extr. in *960-a-3°*, d'après *542-a...* ?)

462 Jirjîs Ibn Abî al Yâsir **al Makîn** Ibn al 'Amîd + 672/1273, historien chrétien :

a. Kitâb al majmoû' al mobârak, éd. Erpenius, 1625, pp. 188-189 ; corr. avec ms. Paris 295.

463 'Alî b. Anjab **Ibn al Sâ'î** + 674/1275, Bagdad : historien :

a. Akhbâr al Ḥallâj (perdu : cité in *810-a*, n. 192) (comp. *503-a* ?).

b. Maqâbir Baghdâd (perdu ; cité in *552-a*, sub voce) (comp. *501-a-8°* ?).

c. Akhbâr al Kholafâ (perdu : sauf extraits) : *mokhtaṣar*, éd. Caire, 1310, pp. 75-76.

464 Qâsim-b-Moḥammad **Ibn al Ḥâjj** + 680/1281, Wâsiṭ, mystique : rifâ'î :

a. Omm al barâhîn, ms. Shahîd 'Alî Pâshâ, 1127.

465 Aḥmad-b-Moûsä **Ibn Ṭâwoûs** al Ḥillî + 673/1274 : juriste : imâmite :

a. Iqbâl (*tawqî'*) (citée in *812-a-9°*).

468 Ibrahîm-b-Abî al Majd-b-Qoraysh **al Dasoûqî** + 676/1277, mystique : chef d'ordre :

a. Kitâb al jawâhir (extr. in *741-a-26°*).

b. cfr. *890-a*.

470 Ḥasan-b-'Ali-b-Ibrahîm **al Badawî**, mystique, vers 675/1276 :

a. tarjamat al Sayyid Aḥmad al Badawî (extr. in *741-a-27°* et dans les autres biographies postérieures du saint).

471 Shams al Dîn Aḥmad **Ibn Khallikân** + 681/1282 : historien :

a. Wafayât al a'yân. lith. Téhéran, 1284, p. 160-162, éd. Caire, 1275. I, pp. 206-214 (vie n° 186), juriste : shâfi'ite : éd. Slane, I, 217 ; trad. angl. Slane, I, 423-426 ; Suppl. II, Wüstenfeld, Göttingen, 1837, pp. 35-37 (*37* §).

472 **Aboû al Faraj** Yoûḥannâ-b-Ahroûn **Bar Hebraeus** + 689/1289, maphrien jacobite : historien :

a. *Mokhtaṣar al dowal*, texte Pococke, pp. 287-289 (cfr. *1426-a*, *952-a*) ; ms. Fayḍiyah, 1518 [1].

474 Aboû 'Abdallah Moḥammad-b-'Alî-b-Mas'oûd **Ibn al Balabânî** + 686/1287, disciple d'al Shoshtarî ; fondateur de la *ṭarîqah*

(1) Manque in mss. Paris, 3525 et Caire, II, 143.

ḥallâjîyah ; à laquelle ont été initiés Mortaḍä (*862-b*) et Sanoûsî (*919-a*) ; cfr. ici p. 343, *Quatre Textes*, p. 22.

a. dhikr al ṭarîqat al Ḥallâjîyah (cfr. *919-a*).

b. ḥikâyat al Ḥallâj, ms. Londres 9692, ff. 317ᵃ-343ᵃ (*204*), et Berlin 3492 (Pm. 553, ff. 41ᵇ-43ᵇ), compilée de *261-a* et *330-a* (peut-être viâ *392-a*), de *441-a* et de *447-b* (voir *Quatre Textes...*, p. 22) ; cfr. ms. Köpr. 1620, ms. Vatican, Cod. Borgian, 3, f. 66ᵇ ; cfr. ici *809*.

c. risâlah « man 'arafa nafsaho », extr. in *1219-a*, f. 221ᵇ.

480 Khwâjah **Noûr al Dîn** 'Abd al Raḥmân **al Kasirqî** + après 689/1289, Bagdad, mystique : kobrawî :

a. tafsîr (des soûrates I-LI), t. IV, in Qor. XXVIII, 48 ; ms. Caire (1).

485 Shams al Dîn Aboû 'Abdallâh **al Sibtî** + 698/1298 : cabaliste :

a. risâlah fî al Zâ'irjah, ms. Caire, VII, 571 (2ᵉ qasîdah « al infi'âl al roûḥânî », vers 18, extr. in *581-a*, p. 279.

490 Mo'ayyad al Dîn ibn Maḥmoûd **al Janadî** + 701/1301, mystique :

a. Sharḥ al Foṣoûṣ (comm. de *421-d*)

b. diwân (extr. in ms. turc Wien ; cfr. *1371-a*).

498 **Qoṭb** al Dîn Maḥmoûd-b-Mas'oûd **al Shîrâzî** + 710/1310, Tébriz, philosophe : imâmite :

a. Sharḥ ḥikmat al ishrâq (de *363*) : trad. Horten (*1721-a-2°*), p. 71.

499 [anonyme, shâdhilî élève d'Ibn 'Aṭâ Allâh ? cfr. *500* et *986*] :

a. Al qawl al sadîd fî tarjamat al 'ârif al shahîd : ms. unique Jomaylî (cfr. *986*), Bagdad ; copie personnelle, ff. 1-15 (ouvrage utilisé in *811-a-15°-19°*) *1127-b-1°*, (*46* §).

500 Tâj al Dîn Aboû al Faḍl **Ibn 'Aṭâ Allâh** + 709/1309, Alexandrie, mystique : shâdhilî :

a. Ḥikam ms. As'ad majm. 1764 (mq. éd. impr.).

b. Laṭâ'if al minan (éd. 1321 en marge de *741-d*) II, 214.

501 **Ibn Ṭiqṭaqâ**, écrit vers 701/1301, historien :

a. al Fakhrî texte éd. Derenbourg 353-355, trad. Amar 449-452.

502 Noûr al Dîn Aboû al Ḥasan 'Alî **al Shaṭṭanawfî** + 713/1314, Caire, mystique : qâdirî :

a. Bahjat al asrâr wa ma'dan al anwâr, éd. Caire, 1330, pp. 52, 56, 71, 73, 102, 121 (2), 122 (4), (*10*), 161, 163, 171, 181, 204, 215, 221, 222, 226, 231.

(1) On a de son ami Sa'd al Dîn **al Marwazî** une critique de l'*Ana al Ḥaqq* hallagien (ap. *1195-a*).

503 Jamâl al Dîn Moḥammad al **Waṭwâṭ** + 718/1318.
a. Ghorar al khaṣâ'iṣ, éd. Caire, 1299, pp. 129-130, 286-287.

504 **Rashîd al Dîn** Faḍl Allâh al Hamadhânî + 718/1318, vizir : shâfi'ite.
a. Mafâtiḥ al tafâsir, ms. Paris, 2324, f. 261[a].
b. laṭâ'if al ḥaqâ'iq, ms. Paris, 2324, ff. 287[b], 312[a], 320[a], 325[a], 360[a].

506 Najm al Dîn Solaymân **al Ṭawfî** + 716/1316, juriste : ḥanbalite :
a. fatwä (extr. in *797-a*).

508 Sa'îd al Dîn Moḥammad **al Farghânî**, écrit vers 700/1300, mystique : sohrawardî :
a. montahä al madârik, éd. Caire, 1293 : I, 198, 356, II, 30 (comm. de *403-b*).
b. mashâriq al darârî, trad. persane de *a*, ms. Paris, sup. pers. 118.

510 al amîr Rokn al Dîn **Baybars al Manṣoûrî** + 725/1325.
a. zobdat al fikrah (annales), t. V, ms. Paris 1572, ff. 189[b]-190[b] (avec glose marginale).

511 Jamâl al Dîn al Ḥasan Ibn al Moṭahhar **al Ḥillî (al 'Allâmah)** + 726/1326, juriste,... imâmite :
a. kholâṣat al aqwâl, ms. Paris, 1108, f. 417[a].
b. nahj al ḥaqq (*825-a-2*).

512 Aḥmad **Ibn Taymiyah** + 728/1328, ḥanbalite :
a. kitâb ilä al Manbijî (extr. in *941-a-11°*) (*797-a-7°*).
b. Fatwä fî wilâyat al Ḥallâj (publ. in *941-a*).
c. d. Sharḥ al 'aqîdat al Isfahâniyah al Wâsiṭah, ms. coll. Aloûsî.
e. kitâb... fî al Ḥallâj, ms. Damas (*kawâkib*, XXVI, 1), XIII, 151 ; fonds du *Dâr al ḥadîth*, versé à la Zâhirîyah.
f. So'âl ...fî al Ḥarîrîyah, ms. Damas (*kawâkib*, XXVI, 2), XIII, 151.
g. Fatwä (*al ṣoûfîyah wa al foqarâ*), publ. « *al Manâr* », Caire, 1327, XII, pp. 752-753.
h. Al forqân bayn awlîyâ al raḥmân, Caire, 1322, p. 60.
i. Al jawâb al ṣaḥîḥ..., éd. Caire, 1322, t. I, p. 18.

513 Aboû al Ḥasan 'Ali-b-Isma'îl **al Qoûnawî** + 729/1329, juriste :
a. Ḥosn al taṣarrof (comm. de *143-a*) ; mss. Fâtiḥ 2660-2661, Fayḍiyah 1249, Wien 1888 (cfr. Shahîd 'Alî 1148, 1231-32, Solaymaniyah 731).

514 Athîr al Dîn **Aboû Ḥayyân** Moḥammad al Jayyânî + 745/1345, juriste, żâhirîte, puis shâfi'ite :

a. al bahr al mohît tafsîr Qor. V, 19 (extr. *941-a-2°*).

515 Jamâl al Dîn 'Abd al Razzâq **al Kâshî** + 730/1330 soûfî :
a. latâ'if al i'lâm : ms. Köpr. 770. *b. tafsîr* (cfr. *421-e-1°*).

516 Shaykh 'Îsä al Ja'farî **al Rohâwî**, maître de *532*.
a. fatwä (cit. *532-a*).

520 **Abou al Fidâ** + 731/1331, prince de Hamâh : historien :
a. ta'rîkh al malik al mo'ayyad, éd. Reiske, 1790, t. II, pp. 338-343, éd. Caire, 1286, t. I, p. 75.
b. taqwîm al boldân, trad. Reinaud, II-2, p. 97.

521 Aboû al 'Abbâs Ahmad-b-'Abd al Wahhâb **al Nowayrî** + 732/1332... : shâfi'ite :
a. nihâyat al 'arab (encyclopédie), ms. Köpr. 223 (V, v, 4), ff. 411ᵃ⁻ᵇ.

522 Rokn al Dîn Aboû al Makârim **'Alâ al Dawlah** al Simnânî + 736/1336, mystique :
a. al Ta'wîlât (suite de *480-a*), ms. Caire I, 134, t. V, in Qor. CXII, 4 (cfr. *790-b-1°*).
b. Mokâtabât (ilä al Kâshî), ms. Ind. Off. Pers. 1835, p. 316 (cfr. *515-a*).
c. cfr. (*790-a-14°*) et (*1152-b-2°*).

523 'Alâ al Dîn Mohammad **al Bokhârî** + 741/1340 : juriste :
a. Nâsihat al mowahhidîn wa fâdihat al molhidîn, ms. 'Omoûmî 7889 ; majm. n° 11.

524 Mohammad Ibn al Hâjj al Fâsî **al 'Abdarî** + 737/1336, juriste : malékite :
a. modkhal al shar 'al sharîf, éd. Alexandrie, 1293, I, 17.

527 Sa'd al Dîn **al Kâzaroûnî**, vers 745/1344, commentateur d'Ibn Sîna :
a. comm. Qor'an XI, 90, in ms. Londres Add. 16.659, f. 560ᵇ.

530 Mohammad-b-Qâymâz **al Dhahabî** + 748/1348, shafi'ite :
a. ta'rikh al Islâm, t. VI (ann. 301-370) : ms. Londres Or. 48*, f. 1ᵇ-2ᵃ, 5ᵇ-10ᵃ, 46ᵇ, 47ᵇ ; ms. Paris, 1581, f. 4ᵇ-8ᵃ, 37ᵃ, 38ᵇ, 149ᵃ, 206ᵇ (*79* §).
b. kitâb al 'ibar : ms. Paris, 1584, ff. 110ᵇ-112ᵃ (*18* §).
c. Dowal al Islâm, ms. Caire, V, 56 (ann. 301, 309).
d. Mîzân al i'tidâl, éd. Caire, 1324, t. I, 256, n° 2023 ; t. II, 218, n° 1706.
e. lisân al Mîzân, ms. Mirjânîyah.
f. kitâb Sîrat al Hallâj (cité *530-a-63°*, *660-b-1°*).

531 'Alî Qolmatây-b-Aydemür **al Jildakî** + 743/1342, alchimiste :
a. Ghayat al soroûr (extr. « *kalâm al Hallâj fî al*

ṣan'ah »,in ms.« majmoû' » moshtamal « 'alä taṣrîf al kîmiya », coll. Aloûsî, ff. 8ª, 26ᵇ-29ᵇ.

532 'Omar-b-Możaffar **Ibn al Wardî** + 749/1349 : historien :

a. mokhtaṣar ta'rîkh al Mo'ayyad (extr. in *861-a-4°*).

533 Aḥmad **Ibn Faḍl Allâh** al 'Omarî + 748/1348, shâfi'ite :

a. masâlik al abṣâr, t. VII (foqara, ms. Ayâ Soûfiyâ 3421.

534 Dâwoûd-b-Maḥmoûd **al Qayṣari** + 751/1350 : mystique :

a. sharḥ 'Anqâ al moghrib, ms. Caire..., f. 105ª.

b. sharḥ kitâb âl ḥojob, ms. Caire, ff. 203ª, 205ᵇ.

c. sharḥ al « Foṣoûṣ » (cfr. *421-d*), ms. Caire..., ff. 263ª, 271ᵇ, 272ᵇ, 317ᵇ, 377ª (*5*).

d. risâlâh marmoûzah, ms. India Off. 1921, n. 22: ff. 133ª, 134ª.

e. sharḥ al « khamrîyah » (cfr. *403*) : ms. Paris, 3165, f. 4 (cité *1671-a*, p. 255).

536 'Alî-b-Ya'qoûb al **Bârizî**, écrit en 751/1351 : historien :

a. mokhtaṣar al « Wafâyât » (cfr. *471-a*), ms. Paris, 2060, ff. 39ª-ᵇ.

537 Shams al Dîn **Wafâ** + 760/1358, shâdhilî :

a. ḥaqîqat al ḥaqâ'iq, ms. Caire, majâmi' 2, f. 292ᵇ (chap. VI).

538 Aboû 'Abdallâh **Moghlaṭâ'î**-ibn-Qilij al Ḥikrî + 762/1361, traditionniste hanéfite :

a. Sîrah, cité ap. *770-a*.

b. mokhtaṣar al bâsim' fî sîrat Abî al Qâsim, ms. IFAO 12 (extr. de *429-a*).

539 Ṣalâḥ al Dîn Moḥammad **Ibn Shâkir al Kotobî** + 764/1363, historien :

a. 'Oyoûn al tawârîkh, t. X (ann. 297-337), ms. Gotha, 1567, f. 10ª, 52ª, 62ª, 76ᵇ.

540 Ṣalâḥ al Dîn Khalîl-b-Aybak **al Ṣafadî** + 764/1363 : historien :

a. Al Wâfî bi al wafayât, ms. Paris, 5860, f. 14ª, et 2065, f. 137ᵇ.

541 'Afîf al Dîn 'Abd Allâh-b-As'ad **al Yâfi'î** + 768/1367, Mekke : shâfi'ite :

a. mir'ât al janân, ms. Paris, 1589, ff. 233ᵇ, 236ª.

b. ta'rîkh, ms. Wien AF 78, ff. 201ᵇ-203ª.

c. Nashr al maḥâsin, ms. Caire..., ff. 7, 9ª-10ª, 100ᵇ, 106.

d. Rawḍ al riyâḥîn (non consulté).

542 Tâj al Dîn Aboû Naṣr Moḥammad-b-'Alî **al Sobkî** + 771/1370, Damas, juriste : shafi'ite :

a. tabaqât al shâfi'iyah, éd. Caire..., II, 151, III, 61, IV, 123, 128, VI, 46-47.

b. qaṣîdah, citée in *a*, II, 264, vers 3.

545 Shihâb al Dîn Aboû al 'Abbâs Aḥmad **al Qasṭallânî**, écrit en 771/1370 :

a. maqâmât al 'ârifîn, ms. Köpr. 784, ff. 125ª, 129ᵇ, 134ª, 137ª.

550 **Ibn Kathîr** + 774/1373 : historien ; shâfi'ite :

a. al bidâyah wa al nihâyah, t. VI (ann. 298-614) : extr. in *830-a*.

551 Taqî al Dîn ibn Qoṭb al Dîn ibn Monîr **al Ḥalabî** + 772/1371 : historien :

a. réédition du *Ta'rîkh Qoṭb al Dîn* (cfr. *810-a* n. 2281).

552 Taqî al Dîn Moḥammad **Ibn Râfi'** + 774/1373, shâfi'ite :

a. Dhayl « *ta'rîkh Ibn al Najjâr* », ap. « mokhtaṣar », ms. Mirjânîyah (et in *740-a-1°*).

559 Ibrahim-ibn-Moûsä al **Shâṭibî** + 790/1388 : malékite :

a. i'tiṣâm, éd. Caire, I, 349.

560 Sa'd al Dîn Mas'oûd-b-'Omar **al Taftazânî** + 791/1389, juriste :

a. fâḍiḥat al molḥidîn (à restituer à *523-a*).

565 Borhân al Dîn Ibrahim **Sibṭ Ibn al 'Ajamî** + 841/1437, Alep, juriste : ḥanéfite :

a. al moqtafä (comm. de *310-a*, achevé 797/1394), ms. Fâtiḥ, 841 (avec erreur sur l'auteur).

566 Moḥammad **Ibn Khalîl** + après 810/1407, juriste : hanéfite :

a. Zobdat al moqtafä (abrégé de *565-a*), ms. Ayâ Soûfîyâ, 586.

567 Shams al Dîn Moḥammad **Ibn Makkî al** 'Âmilî + 782/1382, Damas, juriste : imâmite :

a. kitâb al dhikrä (extr. de *242-b*, publ. in *835-a*).

570 **Ibn Rajab**, + 795/1393..., juriste : ḥanbalite :

a. ṭabaqât al ḥanâbilah, ms. Leipzig, 708, f. 32ª, 123ᵇ (cfr. *261-b*, *392-a*) ; ms. Damas.

576 Ibrahîm-b-'Alî **Ibn Farhoûn** + 799/1397, juriste : malékite :

a. al dîbâj al modhahhab, éd. Fez, s. d., p. 189, 227.

579 Sho'ayb **al Ḥorayfîsh** al Makkî + 801/1398 : mystique :

a. al rawḍ al fâ'iq, ms. As'ad, 1417, ff. 88ᵇ, 119ª-ᵇ, éd. Caire, pp. 141, 152. = *b.* id. ms. Damas 107.

c. manâqib al awlîyâ, ms. 'Omoûmî, 219 (avec des poèmes de *447-a*).

d. Dîwân al Ḥallâj (« kân wa kân » apocryphes. Voir *c*).

[580 Sirâj al Dîn 'Omar **Ibn 'Alî al Molaqqin** + 804/1401, Caire.
a. ṭabaqât al awliyâ (perdu, source probable de *741-a*).]

581 Aboû Zayd 'Abd al Raḥmân **Ibn Khaldoûn** + 808/1406, juriste : malékite :
a. moqaddamah (écrite 779/1377), éd. Caire, 1322, faṣl VI, p. 258, 279 ; éd. Quatremère, III, 79.

582 Majd al Dîn Moḥammad-b-Ya'qoûb **al Fîroûzâbâdî** + 817/1414, juriste : shâfi'ite :
a. al mirqât ab arfa'yah... (in vie d'Ibn Khafîf) (extr. in *591-a-1°*).

583 Kamâl al Dîn Moḥammad **al Damîrî** + 808/1405, polygraphe :
a. Ḥayât al ḥayawân (grande récension) sub voce « *al ḥimâr al ahlî* », éd. Caire, 1292, t. I, pp. 276-278... (extr. in *1355-a-2°*).
b. id. trad. angl. Jayakar, t. I, 1906, pp. 555-558.

585 Aḥmad **Ibn al Ḥâjj**, écrit vers 790/1388 : mystique :
a. Ons al jalîs, ms. Berlin, 3410, f. 8[b].

586 Aḥmad-b-Moḥammad **Ibn Fahd al Ḥillî** + 806/1403, juriste : imâmite :
a. [tawqî'] (extr. in *812-a-9°*).

589 'Abd al Rashîd-b-Ṣâliḥ-b-Noûrî **al Bâkowî**, écrit en 806/1403 :
a. talkhîṣ al âthâr (extr. de *458-a-1°*, extr. in *923-a-29°*).

590 Moḥibb al Dîn Aboû al Walîd Moḥammad **Ibn al Shîḥnah** + 815/1412, ḥanéfite :
a. Rawḍ [at] al manâẓir (résumé de *520-a*).

591 Mo'în al Dîn Aboû al Qâsim Maḥmoûd **Ibn Jonayd**, écrit vers 791/1389, à Shîrâz : biographe :
a. Shadd al izâr (1), ms. Londres, Supp. 677, ff. 26[a]-29[b], 110[b]-112[a] ; éd. Denison Ross, 1919.

593 Sirâj al Dîn 'Omar-b-Roslân **al Bolqînî** + 805/1403, juriste : shâfi'ite :
a. fatwä (citée *626-a-1°*).

600 Aḥmad-b-Moḥâmmad al Tojîbî al Saraqosṭî **Ibn al Bannâ** + 821/1419, Merrakech, shâdhilîte :
a. qaṣîdah « *al Mabâḥith al aṣlîyah* », II, 347 (ap. *888-b*).

601 'Abd al Karîm-b-Ibrahîm **al Jîlî** + ap. 826/1423 (Bagdad), ṣoûfî :
a. al kahf wa al raqîm, ms. Caire, VII, 277, n° 229, f. 219[a].

(1) Il a été traduit en persan : a) sous le titre « *Moltamas al aḥibbâ* » (ms. India Office ; b) sous le titre « *Dostoûr al zâ'irîn* » par 'Abd al 'Azîz ibn Moḥammad Afḍal al Shîrâzî (cfr. *810-a* s. v.).

b. sharḥ moshkilât « al Fotoûḥât al makkîyah », ms. Caire, VII, 47, n° 31, ff. 819-820.

c. al insân al kâmil, éd. Caire, 1304, II, 29, 39-41, 46.

d. ḥaqîqat al ḥaqâ'iq, ms. India Office 666.

e. sirr al noûr al motamakkin, ms. Caire, VII, 277, n° 229, ff. 176, 181b.

f. dorrah 'ayniyah (Foûwâdō bihi shamsol maḥabbati ṭâli'ō), p. 197 et 211 (en marge de *502-a*, p. 182-214 : fausse attribution) *fî sahwâhid ghaybîyah* (533 vers ; comm. par *842*).

618 Taqî al Dîn Aḥmad **al Maqrîzî** + 845/1442, historien shâfi'îte :

a. fragment d'une œuvre non identifiée (peut-être son « *al bayân al mofîd* » (contre Ibn' Arabî) (Caire, ms. majm. 77*), cité ap. *927-a*.

620 Zayn al Dîn Aboû Bakr-ibn-Moḥammad **al Khowâfî** + 838/1435

a. soloûk ṭarîq awliyâ Allâh, ms. As'ad, 1437, f. 97a.

626 Shams al Dîn Moḥammad-b-Ḥasan al Bakrî **al Ḥanafî** + 847/1443 ; mystique ;

a. fatwä (jawâb ilâ Shams al Dîn al Sakhâwî Ibn al Qaṣabî) (extr. in *741-a*, viâ *677-a*).

b. poème (extr. in *677-a-5°,3°*).

627 Aboû Bakr **al Ṭarînî** (ami du précédent) :

a. poème (extr. in *677-a-4°*).

631 Badr al Dîn **al 'Aynî** + 855/1451 : historien :

a. 'iqd al jomân (1), t. XVIII, ms. Pétersbourg, Musée Asiatique, 177, ff. 780b-785a (non consulté).

b. ta'rîkh al Badr fî awṣâf ahl al aṣr (abrégé de *550-a*, perdu, cité *810-a*, II, 25).

632 Shihâb al Dîn Aḥmad-b-'Alî **Ibn Ḥajar al 'Asqalânî** + 852/1449.

a. fatwä (extr. ap. *941-a*, p. 53).

633 Shihâb al Dîn Aḥmad **ibn Abî 'Adasah** al Moqrî + 856/1452.

a. nożm al jomân, ms. Bayt Jamîl, Bagdad (extr. in *941-a*, p. 51).

634 'Abd al Raḥmân-ibn Moḥammad **al Bisṭâmî** + 858/1454, ḥoroûfî :

a. al fawâ'ih al miskîyah' fî al fawâtiḥ al makkîyah, ms. 'Omoûmî, taṣ 416, XII, XVI (2), XXIX, final.

658 Shihâb al Dîn Aḥmad **al Shomonnî** + 872/1467 : malékite :

a. Mazîl al khifâ (comm. *310-a*), ms. Ayâ Ṣoûfîyâ, 585 ; Fâtîḥ, 836.

659 Aboû 'Abdallâh Ḥosayn **al Ahdal** + 885/1480 : historien :

(1) Copie *530-a* (cfr. *951-a*, p. 218). Cfr. ms. Walî al Dîn, 2396.

a. Ghirbâl al zamân (résumé de *541-b*), ms. Faydîyah, 1518².

660 Aboû al Maḥâsin **Ibn Taghrîbirdî** + 873/1469 : historien :
a. al Nojoûm al ẓâhirah, éd. Juynboll, II, 190-191, 213, 218-219 (extr. de *170-a*, ou de *137*).
b. al Manhal al ṣâfî, t. V, ms. Paris, 2072, f° 87ᵇ...

661 Borhân al Dîn Ibrahîm al **Biqâ'î** + 885/1481, Mekke, juriste : shâfi'ite :
a. Nokat al wafîyah (sharḥ al Alfîyah) (extr. in *810-a*).

662 Zakariyâ **al Anṣârî** + 926/1520, Caire : juriste : shâfi'ite :
a. Aḥkâm al dalâlah, éd. Caire, 1290, I, 47, III, 16, 181 (comm. *234-a*).

664 Aboû al Ma'âlî Sirâj al Dîn al **Makhzoûmî** + 885/1480, Bagdad, mystique : rifâ'î :
a. al borhân al mo'ayyad (extr. in *953 a*).

665 **Aboû al Mawâhib** Moḥammad Ibn Zaghdoûn + 882/1477, Caire, mystique : shâdhili-wafâ'î :
[*a. Mowashshaḥât*, ms. Berlin, 3420, IVᵉ ff. 40ᵇ-41ᵃ (1)].
b. Kitâb al Qanoûn (extr. ap. *741-a*, II, 68) = *Qawânîn ḥikam al ishrâq' ilâ kâffat al ṣoûfiyah fî jamî' al 'afâq*, Damas, 1309, p. 46-47.

670 Shams al Dîn Moḥammad **al Sakhâwî** + 902/1497 : shâfi'ite :
a. al i'lân bi al tanbîh (?) (récension de *550-a*, reprod. in *830-a-11°* seq.).

677 Noûr al Dîn 'Alî **al Batanoûnî**, vers 900/1494, juriste : ḥanéfite ; mystique : shâdhilî :
a. al sirr al ṣafî fî manâqib ..al Ḥanafî, impr. Caire (2), 1306, t. II, p. 16-17, 34, 46, 83, 92, cfr. *626* (extr. *741-a*-II, 99).

680 Aboû 'Abdallâh-b-'Abdal Raḥmân **al Bokhârî**, vers 900/1494, ḥanéfite :
a. maḥâsin al islâm wa al sharâ'i', ms. Köpr. 644 (chap : wadâ'i').

681 Noûr al Dîn 'Alî **al Borhânî**, écrit en 907/1501, mystique : shâdili :
a. al zahrat al maḍiyah (ms. daté 1037), ms. personnel, pp. 180, 182 (d'après *500-b*).

(1) Egalement attribuée à Al Kîlânî ap. *502-a*, p. 222 (marge) ; et à al Shinnâwî (+ 1028/1619) par le catalogue d'Ahlwardt (III, 246) ; à restituer à *447-a*.

(2) Avec une coupure volontaire, pp. 17 et 34.

682 'Alî **ibn Abî Qaṣîbah** al Ghazâlî, vers 910/1504 ; polygraphe.
a. Kholâṣat 'iqd al dorar (résumé de *503-a*), ms. Paris, 4594, f. 51b.

683 Shihâb al Dîn Aḥmad **Ibn Zarroûq** al Fâsî + 899/1493 ; mystique.
a. Sharḥ al ḥikam al 'Aṭâ'iyah (extr. in *942-a*).

690 Jalâl al Dîn 'Abd al Raḥmân **al Soyoûṭî** + 911/1505 ; polygraphe.
a. ta'rîkh al Kholafâ, ms. Inst. Fr. Caire, anno 301, 309 (cfr. cit. in *1613-a*), trad. in *d.*
b. fatwä (extr. in *862-a*, I, 251).
c. tanzîh al i'tiqâd 'an al ḥoloûl.., ms. Caire, VII, 53, ff. 338a, 342a (1).
d. trad. angl. de *a* : par Jarrett, Calcutta, 1881, pp. 398 et n., 400.
e. qam' al mo'âriḍ (pour *403*) : ms. Caire, VII, 141, f. 102a.

698 Mawlana Aḥmad **Ardabîlî**... juriste : imamite :
a. Hadîqat al shî' ah (rés. de *179-a*, extr. ap. *1183-a*).

710 Moḥammad-ibn Abî Sharîf **al Tilimsânî** écrit 917/1511, juriste : malékite :
a. al manhal al aṣfâ (comm. *310-a*), ms. Fâtiḥ 838, Alger 1678 (extr. *201-a*).

725 'Alî **Ibn 'Abd al 'Âlî** al Karakî al 'Âmilî + 937/1530 : imâmite :
a. maṭâ'in al mojrimîn (rés. de *179-a*, extr. in *755-a*, *1183-a*).

728 Shams al Dîn Moḥammad **Ibn Kamâlpâshâ** + 940/1533, Stamboul, juriste : hanéfite :
a. risâlah fî (bayân) al firaq al ḍâllah, ms. personnel (cfr. ms. Ḥamîdîyah, majm. 186, n. 37, ms. Noûrî 'Othm. 4972, no 21), in fine : s. v. Ḥoloûlîyah.

730 'Alî **al Khawwâs** + 940/1533, mystique :
a. al jawâhir wa al dorar, ms. Noûrî 'Othm. 2358.

731 Shams al Dîn Aḥmad-b-'Alî **al Dalji** + 950/1544,... juriste : shâfi'ite :
a. al iṣṭifâ (comm. *310-a*), t. IV, ms. Noûrî 'Othm. 982.

735 Mawlä Shams al Dîn Ibrahîm **Modarris Zâdé** + 959/1551 :
a. Wafayât al a'yân, ms. Leyde (Warn. 819), IV, an 301.

738 **Bâlî** Khalîfat al Ṣoûfîyahwî + 960/1553 :

(1) d'après le *mi'yâr al morîdîn* de Qoṭb al Dîn 'Abdallah. b. Ayman al Noûrî al Iṣfahbadhî.

a. Sharḥ Foṣoûs al ḥikam (comm. *421-d*), impr. Stamboul, 1309, p. 126.

739 **Aḥmad-ibn-Jalâl** al Miṣrî al Làdî + vers 950/1543, mystique : rifà'î :

a. Jalâ al ṣadâ fî sîrat imâm al hodä, ms. 'Omoûmî, taṣ. 64 (cfr. *361-a*).

740 Moḥammad-ibn-Yaḥyä **al Tâdhifî** + 953/1556, mystique : qâdirî :

a. Qalâ'id al jawâhir, éd. Caire, 1317, pp. 17, 94, 99, 101, 104, 125, 131.

741 'Abd al wahhâb **al Sha'râwî** + 973/1565 : théologien :

a. al ṭabaqât al kobrä, éd. Caire, 1305, pp. I, 15, 16, 88, 107-108, 125, 160, 173, 182 ; II, 68, 99, 161 (= *lawâqiḥ*).

b. al kibrît al aḥmar, éd. Caire, 1306, pp. 59, 131, 251, 252, 272.

c. al mîzân al khiḍrîyah, éd. Caire, 1276, f. 14.

d. laṭâ'if al minan, éd. Caire, 1321 ; I, 15, II, 84 (1).

742 Shihâb al Dîn Aḥmad-b-Moḥammad-b-Ḥajar **al Haytamî** + 973/1565 : shâfi'ite :

a. al fatâwä al ḥadîthîyah, éd. Caire, 1325, pp. 41, 84, 95, 213, 223-225, 240.

755 Shaykh Ḥasan-b-'Ali-b-'Abd al 'Àli **al Karakî** + vers 975/1567, imàmîte :

a. 'omdat al maqâl' fî kofr ahl al ḍalâl (extr. in *827-a*, *1183-a*).

769 Sayyìd Moḥammad **ibn Qâsim Abî al Faḍl** + vers 980/1572 :

a. kitâb al shânayn, ms. Fâtiḥ 2643 : chap. *ṣabr*.

770 Ḥosayn-b-Moḥammad **al Diyârbakrî** + 982/1574 : ḥanbalite :

a. ta'rîkh al khamîs, ms. de 1016 hég., s.v. « Moqtadir » (cfr. *538-a*, *530-a*, *583-a*).

780 Aboû Moḥammad Moṣṭafä **al Jannâbî** + 999/1590 : historien :

a. al i'lâm al zâkhir, ms. Oxford (Laud. 232), anno 309.

789 Dâwoûd al **Anṭâkî** + 1005/1596 : littérateur :

a. tazyîn al aswâq, éd. Caire (p. 128) (cfr. *278-a*).

790 'Alî **al Qârî** + 1014/1605, hanéfite mâtorîdite :

a. Sharḥ kitâb al shifâ, éd. Caire, 1285, I, 7 ; II, 702, 745.

b. risâlah fî al radd 'alä Ibn 'Arabî, ms. Caire, II, 86, ff. 5ab : éd. Stamboul, 1294.

c. nozhat al khâṭir al fâtir, ms. Alger 724, f. 105b (cfr. *502-a*).

(1) Extrait d'al Râfi'î « *Iḥyâ al qoloûb* » (? ce n'est pas al Râfi'î + 623/1226) donné ap. *960-a*, II, 258.

791 Aḥmad-ibn-Yoûsof al **Qarâmânî** + 1019/1611 : historien :
a. Akhbâr al dowal, impr. Bagdad. 1282, p. 166.
793 'Omar-ibn-'Abd al Wahhâb **al 'Orḍî** + 1024/1615, juriste : shâfi'ite, mystique : qâdirî :
a. Sharḥ al Shifâ, ms. Noûrî 'Othm. 1028, t. XII (comm. *310-a*).
794 Bahâ al Dîn Moḥammad **al 'Âmilî** + 1030/1621, juriste : imâmîte :
a. al kashkoûl, éd Caire, 1316. pp. 90, 94, 96-97.
795 'Abd al Ra'oûf Moḥammad **al Monâwî** + 1031/1622, juriste : shâfi'ite :
a. al kawâkib al dorrîyah (sic, extr. in *840-a*, *959 a*), copie ms. Bayt al Naqîb, Bagdad.
797 Zayn al Dîn **Mar'î**-ibn Yoûsof al Maqdisî + 1033/1624, juriste : ḥanbalite :
a. risâlah fîmâ waqa'a fî kalâm al ṣoûfîyah min al alfâẓ al moûhamah li al takfîr, ms. Caire, VII, 546, n° 53, ff. 36ª, 38ᵇ, 42ª, 43ᵇ, 44ª, 51ª, 53ᵇ, 54ª.
798 al Ḥijâzî-b-'Omar **al Sandiyoûnî**, écrit vers 1031/1622 dans le Delta, juriste ; shâfi'îte, mystique : khalwatî :
a. ḥâshiyat « 'Oyoûn al tawârîkh » (sur *539-a*), ff. 52ᵇ, 56ª.
801 Aḥmad-b-Khalîl **al Sobkî** + 1037/1627, juriste : shâfi'ite :
a. minhâj al ḥonafâ (comm. *310-a*), ms. Fâtiḥ 840.
804 'Alî-b-Borhân al Dîn **al Ḥalabî** + 1044/1634 :
a. insân al 'oyoûn, éd. Caire, 1320, t. I, 278, 279.
805 Moḥammad Bâqir **al Amîr al Dâmâd** al Astarâbâdî + 1041/1631, juriste : imâmite :
a. al rawâshiḥ al samâwîyah fî sharḥ aḥâdith al imâmiyah (sur le « *Kâfî* ») extr. in *923-a-16°*), impr. Bombay.
806 **Ṣadr** al Dîn Moḥammad **al Shîrâzî** + 1050/1640, juriste : imâmite :
a. al ḥikmat al mota'âliyah fî al masâ il al roboûbiyah (= *al asfâr al arba'ah*), lith. Téhéran, pp. 26, 390, 454.
807 Tâj al Dîn. b. Zakariyâ **al 'Abshamî** + 1050/1640), hanéfite :
a. trad. arabe de *1150-a*, ms. Paris 1370, Caire, II, 75 ; où tous les passages concernant al Ḥallâj sont sautés.
808 'Abd al Aḥad **al Noûrî** (cfr. *1344*) + 1061/1651, Stamboul, mystique : khalwatî :
a. ḥojjat al widâd, ms. Caire, VII, 583, n° 99, ff. 131ᵇ, 132ª, 139ᵇ.

809 [Aboû 'Abdallâh Mohammad **Ibn al Balabânî**, vers 1064/1653 : substitué par erreur à son homonyme (cfr. *474*) ap. Ahlwardt, *Verzeichr.*, n° 3250.]

810 Mostafâ Hâjji **Khalîfah** al Kâtib al Tchalabî + 1068/1657 : lexicographe :

a. Kashf al żonoûn, éd. Flüegel, n° 192, n° 9787 (cfr. *1610-a*).

b. Sollam al woṣoûl, ms. autographe Shahîd 'Alî 1887, f° 94a et in fine.

811 Shihâb al Dîn Aḥmad al **Khafâjî** + 1069/1659, juriste : shâfi'ite :

a. nasîm al riyâḍ... (comm. *310-a*), impr. Caire, 1267 ; IV, 584-587.

812 al Ḥâjjî Moḥammad Moûmin al **Jazâ'irî** + vers 1070/1659, juriste : imâmite :

a. Khizânat al Khayâl... (chap. : wara') (extr. in *923-a-14°*).

820 'Abd al Salâm ibn Ibrahîm al **Laqânî** + 1078/1668, juriste : malikite :

a. hidâyat al morîd (Sharḥ Jawharat al tawḥîd) (extr. in *861-b*).

821 Shaykh Ṣâliḥ Mahdî **al Moqbilî** al Yamanî + 1108/1696, théologien : zaydite :

a. al 'alam al shâmikh, impr. in « Al Manâr », Caire, XIII, 666 ; XVI, 65.

825 Moḥammad-ibn-Ḥasan al **Ḥorr al 'Âmilî** + 1099/1688, juriste : imâmite akhbârî :

a. al risâlat al ithna'ashariyah (extr. in *923-a-24°*), ms. Londres ; MCXCVII, p. 111ª-112ª.

826 **Moḥsin**-ibn al Shâh Mortaḍâ al **Fayḍ** al Kâshî + 1091/1680, juriste : imâmite.

a. Kalimât maknoûnah... (extr. in *923-a-24°* ; cfr. p. 543, 337).

830 'Abd al Ḥayy-b-Aḥmad **Ibn al 'Imâd al 'Akarî** + 1089/1679, juriste : ḥanbalite :

a. shadharât al dhahab, ms. Caire, V, 72 ; t. I, ff. 710-715.

831 'Alî-b-'Abdallâh **al Miṣrî** écrit vers 1075/1664 : littérateur :

a. toḥfat al okyâs..., ms. Leipzig, 260 (s. v. Mo'taḍid).

833 **Aḥmad**-b-'Abdallâh al **Baghdâdî** + 1102/1690 : historien :

a. 'Oyoûn akhbâr al a'yân, ms. Londres, 23.310 f. 175ª.

835 Moḥammad Bâqir-b-Taqî al **Majlisî** + vers 1110/1698, juriste : imâmite :

a. Ta'liqât Kitâb « Amal al âmil » (cite *567-a*, d'après l'abrégé de Shams al Dîn al 'Âmilî + 886/1481 ; extr. in *923-a-27°*).

840 Moḥammad-ibn-Aḥmad **Ibn 'Aqîlah** + 1150/1737, la Mekke, juriste : shâfi'ite, mystique : qâdirî :

a. ta'rîkh (*Noskhat al wojoûd...*), ms. Caire, V, 67 (anno 309, d'après *795-a*).

841 Aḥmad **al Dolonjâwî** al Azharî + 1123/1711, Caire, juriste : malékite, mystique : rifâ'î :

a. ḥâshiyat « tar'îkh Baghdâd » (cfr. *250-a*), ms. Noûri 'Othm. 3094.

842 'Abd al Ghanî **al Nâbolosî** + 1143/1731, juriste : hanéfite, mystique : naqshbendi.

a. Hatk al astâr, ms. Caire, II, 143, ff. 12, 13, 36, 38-39.

b. Jam' al asrâr. ms. Caire, taṣ. 304, f. pénult.

c. Kashf al sirr al ghâmiḍ (comm. *403-b*).

d. radd matîn, ms. Caire, taṣ. 362, f. 102[a] (cfr. *742-a*).

843 Moḥammad-**ibn 'Abd al Raḥîm** al Loṭfî, écrit en 1115/1703, Jérusalem, juriste : ḥanéfite :

a. al jawhar (= al fatâwä al raḥamîyah ?) (extr. in *920-a-1°*).

844 **Isma'îl** Ḥaqqî al Broûsawî + 1137-1725, Brousse : théologien :

a. tafsîr roûḥ al bayân : in Qor. XV, 86 ; XCIII, 5, éd. Caire, 1255, t. II, p. 317 (en bas) ; t. III, p. 1348.

846 ... al **Maḥrazî**, noṣayrî :

(copie) exécutée en 1211/1796 de *173-a* : ms. Paris, 1450, f. 176[a].

847 al amîr Ḥaydar Aḥmad **al Shihâbî** + 1162/1748, émir druze ;

a. ta'rîkh, impr. Caire, 1900, t. I, pp. 237-238.

849 Shaykh **Moṣṭafä**-b-'Alî al **Bakrî** + 1162/1749, juriste : hanéfite, mystique : khalwatî :

a. al soyoûf al ḥidâd, ms. Caire. VII, 82, f. 46[b].

851 Ja'far-b-Ḥasan-b-'Abd al Karîm **al Birzanjî** + 1177/1763, Médine : shâfi'ite.

a. al janî al dânî, lith. Bombay, 'Omoûmî, 565, ff. 16[b]-17[a].

852 Moḥammad Beg **Râghib Pâshâ** + 1176/1763, Stamboul, grand-vizir :

a. Safînat al Râghib, impr. Caire, 1282, pp. 99-100, 321, 440.

853 Moḥammad-'Alî-b-'Alî al **Tahânawî** écrit en 1158/1745, hanéfite :

a. Kashshâf iṣṭilâḥât al fonoûn, éd. Sprenger, Calcutta, 1854-62, p. 273 (s. Rad. ḤABBA, cfr. *385-a*).

859 Aboû al Khayr 'Abd al Raḥmân **al Sowaydî** + 1200/1786 :

a. Kashf al ḥojob, impr. Caire (s. d.), p. 9.

860 Yaḥyä **al Jalîlî** al Mawṣilî + 1198/1783 : historien :

a. sirâj al moloûk, ms. Londres, 23.306, p. 433.

861 Moḥammad Amîn al Khaṭîb **al 'Omarî** + 1203/1789, Mossoul :

a. manhal al ṣafî, ms. autogr. coll. Aloûsî (fâ'idah).

b. manhal al awlîyâ, ms. Londres, Supp. 679, f. 159ᵇ.

862 Aboû al Fayḍ Moḥammad **Mortaḍä** al Ḥosaynî al Wâsiṭî al Zabîdî + 1205/1791, juriste : hanéfite, lexicographe :

a. itḥâf al sâdah al mottaqîn, impr. Caire, I, 28, 31, 250-252 ; VI, 217, 539-40 ; VIII, 484 ; IX, 33, 394, 402, 569-70, 578 ; X, 176 (comm. de *280-a*).

b. 'iqd al jomân al thamîn' fî al dhikr wa ṭoroq al albâs wa al talqîn, ms. Kayyâlî : s. v. « Ḥallâjîyah » (cfr. *809-b*).

879 Aḥmad-b-'Alî **al Daljî**, littérateur, écrit en 1219/1795 :

a. al falâkah wa al mafloûkoûn, éd. Caire 1322, p. 127.

888 Aḥmad-b-Moḥammad **Ibn 'Ajîbah** vers 1235/1819, darqâwî (cfr. *a*-I, p. 6) :

a. 'îqâẓ al hamm, éd. Caire, 1913, II, 359 et I, 4, 82, 156,

b. fotoûḥât ilahîyah, id., II, 347, 427 (comm. de *600-a*).

890 Aḥmad-ibn-Moḥammad **al Ṣâwî** + 1241/1825, juriste : malékite, mystique : khalwatî :

a. ḥâshiyat Tafsîr al Jalâlayn, impr. Caire, s. d. 2ᵉ éd. (IV, 70).

910 Shihâb al Dîn **Maḥmoûd al Âloûsî** + 1270/1853, Bagdad :

a. Nashwat al modâm, Bagdad lith. 1293/1876, p. 77.

b. Gharâ'ib al ightirâb, éd. Bagdad, 1327, p. 259.

915 Ibrahîm-b-Moḥammad **al Bâjoûrî** + 1277/1861 : shâfi'ite :

a. Sharḥ « Jawharat al tawḥîd », éd. Caire, 1281 (cfr. *820-a*), in vers « *Alqâho fî'l yamm* ».

919 Shaykh Moḥammad-b-'Alî **al Sanoûsî** + Jaghboûb 1276/1859, fondateur de l'ordre des Senoussis : mâlikite :

a. al salsabîl al mo'în fî al ṭarâ'iq al arba'în, ms. coll. H. H. 'Abd al Wahhâb 207, p. 25 (dhikr et sanad des Ḥallâjîyah) (cfr. *809-b*) (1).

920 Aboû Yoûsof **Moḥammad Amîn al Wâ'iẓ** + 1273/1856 (cité *910-b*, p. 254), Bagdad, mystique : qâdirî :

(1) Une traduction française à peu près introuvable aujourd'hui en a été faite par A. Colas (autographiée à Alger, 1882).

a. fatwä (citant *843-a*), citée in *941-a-4°*.

921 Moḥammad al **'Oyoûnî** + 1275/1858 Biṣâ Tchoblâgh (Kurdistan), mystique : naqshbendî :

a. majmoû' rasâ'il, ms. coll. Aloûsî.

922 Ḍiyâ al Dîn Aḥmad al **Gümushkhânî** + 1276/1859, mystique : naqshbendî :

a. Jâmi' al oṣoûl fî al awlîyâ, Caire, 1319, pp. 209, 224, 228, 244.

923 Moḥammad Bâqir al **Khoûnsârî** + vers 1287/1870, juriste : imâmite (oṣoûlî) :

a. Rawḍât al jannât, lith. Perse, 1307, I, 31 ; II, 209, 211, 226-237, 286, 316 ; III, 378, 442, 455, 500 ; IV, 96*, 205*.

927 Nawfal Effendi **Nawfal**, chrétien protestant, publie en 1876 :

a. Sawsanat Ṣolaymân' fî oṣoûl al 'aqâ'id wa al adyân, p. 227, 228 (cfr. *618-a*).

928 Mawlä Aḥmad Allah al **Bîtâwarî** (Pîshâwarî) écrit en Afghanistan, juriste : ḥanéfite :

a. toḥfat al ikhwân fî al tafriqah bayn al kofr wa al 'îmân, lith. Inde, s. d. pp. 22, 27, 37, 38, 75.

930 Moṣṭafâ b. Moḥammad al **'Aroûsî** + 1293/1876, Caire, juriste : shâfi'ite :

a. Natâ'ij al afkâr (superglose de *231-a* ; cfr. *662-a*), Caire, 1790, I, 65, 104 ; IV, 92, 94, 121.

931 Jibrâ'il Ḥannoûsh **Aṣfar**, écrit vers 1287/1870, à Bagdad : chrétien :

a. Montaji' al mortâd' fî Tâ'rîkh Baghdâd, ms. de l'auteur.

b. Mokhtaṣar al mostafâd' min ta'rîkh Baghdâd, abrégé de *a*. ms. coll. Carmes Bagdad.

932 Moḥammad **ibn 'Alawî**, ibn Mawlä Aḥmad, écrit en 1286/1869, à Bagdad :

a. Jâmi' al anwâr (trad. de *1355-a*), ms. coll. Aloûsî, pp. 226, 234.

938 'Omar al **Aṭṭâr** al Dimishqî : théologien :

a. al fatḥ al mobîn' fî radd i'tirâḍ al mo'tariḍ 'alä Moḥyî al Dîn, Caire, 1304, p. 29.

940 Boṭros al **Bostânî** + 1301/1883, encyclopédiste chrétien :

a. Dâ'irat al ma'ârif, impr. Beyrout, art. Haliage, t. VII, 150-154 : et Ibn 'Aqîl (*38 + 2* §).

941 Khayr al Dîn No'mân **Ibn al Aloûsî** + vers 1320/1902, Bagdad, juriste : ḥanbalite :

a. Jalâ al 'aynayn, Caire, 1298, pp. 35, 43, 44, 48, 50-54.

942 Maḥmoûd-ibn-Khalîl **Ibn al 'Aẓm**, écrit vers 1281/1864, à Damas, érudit :

a. al Rawḍ al zâhir, ms. autogr. Caire, II, 87 ; t. I, 425^{b} ; II, 137^{a}, 266^{b}, 291^{a}.

943 Ḥasan **al 'Idwî** al Ḥamzâwî + 1303/1886, Caire, juriste : malékite :

a. al madad al faiyâḍ, 2 vol., impr. Caire, 1276, II-32^{a} (comm. *310-a*).

950 Moḥammad Rashîd **al Sa'dî**, écrit en 1305/1887, à Bagdad :

a. Nobdhah ta'rikhîyah, impr. Bombay, n° 70 (3 nov. 1887) du « *Nokhbat-al-Akhbâr* ».

951 **Aboû al Hodä** Moḥammad al Ṣayyâdî + 1326/1908, Prinkipo, mystique : rifâ'î :

a. Qilâdat al jawâhir, 2e éd. Stamboul, 1302, pp. 137, 140, 200, 336, 348, 459.

952 **al Ṣâliḥânî**, écrit en 1308/1890, à Beyrout, chrétien (ordre des jésuites) :

a. Mokhtaṣar « ta'rîkh al dowal » (résumé de *472-a*), pp. 271-272.

953 Sirâj al Dîn Moḥammad **Ibn al Fîl**, écrit en 1310/1892, à Mossoul, juriste ; ḥanéfite, mystique : rifâ'î :

a. khitâm al misk al adfar, ms. autogr. cat. Geuthner, 1912 (comm. du *raḥîq al Kawthar* de *664*), pp. 86, 253.

956 Moḥammad **al Anbâbî**, écrit en 1281/1865, au Caire :

a. Ḥâshîyat Sharḥ « Jawharat al tawḥîd » (cfr. *915-a*).

957 Mollâ Moḥammad-b-Mahdî-b-Abî Dharr **al Narâqî**, imâmite :

a. (*dhayl*) *moshkilât al 'oloûm*, 2e éd. lith. Téhéran, 1322, p. 309.

959 Yoûsof ibn Isma'îl **al Nabahânî**, écrit à Beyrout, juriste : hanéfite :

a. karâmât al awlîyâ, ms. Damas (copie Mâliḥ) (extr. de *741-d* et *795-a*).

b. Jâmi' al thanâ 'alä Allâh, impr. Beyrout, 1324, p. 51.

960 Maḥmoûd **Shokrî al Aloûsî**, écrit à Bagdad, juriste : ḥanbalite :

a. Ghâyat al amânî (contre *959*, pseud. : **Aboû al Ma'âlî al Sallâmî**), éd. Caire, 1327, I, 363 ; II, 258, 355, 359.

b. Akhbâr Baghdâd, 4 vol. mss.

c. Notes marginales de *932-a*.

961 Ibrahîm-b-Yoûsof **Masâbikî**, écrit à Beyrout : chrétien :

a. Jawâb (à *1695-a*) in « *al Machriq* », XI, 880-881, août 1908.

967 'Abd al Qâdir al **Wardîghî**, de Chefchaouen (Rif) : mystique.
a. salwat al ikhwân' wa noṣrat al khillân, chap. XIV (pp. 56-58 de l'éd. Caire, 1298), réfutation de Shaykh 'Alaysh al Miṣrî.

970 Shaykh **'Abd al Mannân Dogozlî**, écrit en 1301/1883, mystique : khalwatî :
a. Ma'âwä al raghâ'ib... impr. Stamboul, 1306, pp. 144-145 (5).

973 Shaykh **Rashîd Riḍâ**, théologien salafî, directeur de la revue " al Manâr " (Caire), fondateur du Séminaire des Missionnaires musulmans de Roda :
a. glose du *tafsîr* de Shaykh 'Abdoh, ap. " *al Manâr* ", 1336, t. XX, n° 7, p. 309 et n. (d'après *280-a, c*).

975 al **Madârisî**, écrit avant 1320/1902, juriste : shâfi'ite :
a. al tanbîh bi al tanzîh, ch. VII (cité in *976-a*).

976 Aḥmad-b-Ibrahîm al **Najdî**, écrit à la Mekke, 1320/1902, juriste : ḥanbalite :
a. tanbîh al nabîh (contre *975-a*), impr. Caire, 1329, p. 266.

Appendice : *Témoignages oraux ou écrits recueillis d'auteurs contemporains : en arabe* :

977 Jamîl Ṣidqî al **Zahâwî**, philosophe et poète :
a. témoignage oral (Bagdad, 25 déc. 1907) (cfr. *1695-e*).

978 Ma'roûf al **Raṣâfî**, poète :
a. témoignage oral (Bagdad, 31 déc. 1907).

979 Shaykh **Moḥammad al Yamanî**, né vers 1256/1840 :
a. témoignage oral (A'żamîyah, 15 mai 1908).

980 Mirzâ Aboû al Faḍl al **Jorfâdhaqânî** (**Gulpaygânî**), né vers 1251/1835 : behâï :
a. témoignage oral (Caire, 10 mars 1910).

981 'Omar-ibn-Ḥosayn al **Khashshâb**, né vers 1860/1844, libraire :
a. témoignage oral (Caire, 27 nov. 1909) (cfr. *1565-a-2°*).

982 Shaykh **Bâdî al Sannârî**, + mars 1910 (= 1328), mystique.
a. témoignage oral (Caire, 16 déc. 1909) (cfr. *970-a-28°*).

983 'Isâ-b-Iskandar **Ma'loûf**, écrivain chrétien :
a. mashâhîr al 'arab, ap. " *Moqtabas* ", VI, 317.

984 Shaykh **Ṭâhir al Jazâ'irlî**, né à Damas vers 1275/1858.

a. témoignage oral (Caire, 13 janv. 1910) (cfr. *915-a*).

985 ['Abbâs Effendi] '**Abd al Bahâ**, chef du béhaïsme depuis 1892 :
a. témoignage oral (Paris, 25 nov. 1911).
b) (cfr. *980-a-5°*).

986 Shaykh **Ahmad Rafîq**-b-No'mân al Jomaylî, marchand, de Bagdad : (cfr. *1603-a*, p. 384).
a. *documents et références communiqués* (*199-a*, *1223-a*).

987 al Hâjj '**Alî al Tâghistânî**, alchimiste, de Timoûr Khân Shoûrä :
a. *témoignage oral* (Stamboul, 18 avril 1912).

988 'Abdallâh '**Abd al Fâdî** (pseudon.) : chrétien protestant :
a. *al tasawwof*, ap. « *al Sharq wa al Gharb* », n° 15 oct. 1912, p. 390, col. 2.

989 **Anastâsyoûs Mârî min Ilyâs al Karmalî** (Anastase Marini), à Bagdad, religieux carme :
a. critique de *1695-h* : ap. « *Loghat al 'arab* », t. IV, déc. 1912, 255-258.
b. critique de *1695-j* : ap. « *Loghat al 'arab* » août 1913, p. 101-105.
c. critique de *1640-e*, ap. *Loghat al 'arab*, sept. 1913, p. 154.
d. critique de *1724-a*, ap. *Loghat al 'arab*, janv. 1914, p. 383.
e. critique de *1695-l*, ap. *Loghat al 'arab*, juil. 1914, p. 51-52.

990 Mawlä '**Abd al Hafîz**-b-Hasan al Hasanî, sultan du Maroc de 1326/1909 à 1330/1912 :
a. *déclaration* (notée et trad. in Hubert-Jacques, *Les journées sanglantes de Fez*, Paris, 1913, p. 227, cfr. *915-a-1°* : sur vers « *Alqâho...* »)

991 Ahmad-b-'**Abd al Mohdî al Saltî**, cheïkh de Transjordane :
a. *témoignage oral* (Jérusalem, 16 avril 1918).

992 'Izz al Dîn 'Alam al Dîn **al Soroûjî** al Tanoûkhî, officier hedjazien :
a. *qasîdah* « *Qawmî al 'Arab* » (ap. « *Kawkab* », Caire, n° 89, 9 avril 1918, p. 11, col. 2 : vers 47 : copié de « Ana' man ahwä »).

993 *éditorial* non signé de la « *Qiblah* », Mekke, 10 jom. Ier, 1336 (1918), n° 157, p. 1, col. 4, cite le vers « *Alqâho fi 'l yamm...* »

III. — Auteurs persans.

1021 Aboû Sa'îd Faḍl Allâh **Ibn Abî al Khayr** al Mahnawî né 357/968, + 440/1048, poète mystique :

a. (fragment) publié par Ba'iqarâ (*1157-a-2°*).

b. Robâ'î (« Ana'al Ḥaqq »), in J. R. As. Soc. Bengal, 1912 (1911), p. 646, n° 230.

1055 'Alî al **Hojwîrî** al Jollâbî Ganj Bakhsh + 466/1074 (?), Lahore : mystique, auteur de l'ouvrage suivant, dont la rédaction a été achevée *seulement* entre l'an 473 (mort d'Ibn Sâlibah, auquel son fils « a succédé », p. 173) et l'an 477 (mort d'al Fârmadhî, cité comme vivant, p. 169), bien que certaines parties en aient été rédigées auparavant : sinon du vivant d'al Qoshayrî (+ 465 ; p. 167), du moins du vivant d'al Gorgânî (+ 469, comp. p. 169 l. 2 et l. 13 ; cfr. introd. p. XVIII-XIX). — Noter que la *tarḍîyah* ajoutée au nom d'al Anṣârî (+ 481-p. 26 l. 2) peut être une surcharge de copiste, — mais que le « Maqdisî », cité p. 260, est sûrement le zâhirite et mystique connu (*256*), né en 448, et célèbre pour sa précocité :

a. Kashf al maḥjoûb, ms. Paris, Supp.pers. 1086.ff. 86^b, 90^b, 97, 106^a, 117^a, 129^b, 149^b-150^a, 150^a, 162^b, 165^a, 181^a, 201^a = ms. Paris, Supp. pers. 1214, ff. 107^a, 133^b-134^a, 145^b, 164^b, 171^b ; 172^a, 225^a = trad. Nicholson (cfr. *1692-f*), pp. 66, 131, 150-153, 158, 172, 189, 205, 226, 249, 259, 260, 281, 285, 303, 311, 344.

b. Baḥr al minhâj (perdu, cité *a*-trad. p. 153 ; identifié à tort avec son *Minhâj al Dîn*, ap. trad. p. XIX).

c. Sharḥ kalâm al Ḥallâj (perdu : cité *a*, trad. p. 153).

1057 **Nîzâm al Molk** + 486/1093,... vizir : shâfi'ite :

a. Siyâsat Nâmeh, ch. XLVI, ms. Paris, Supp. Pers. 1571, f. 179^b = trad. fr. Schefer, in *Biblioth. Ecole Langues Orientales*, Paris, 1893. p. 185 ; trad. p. 271 (1) (Ghiyâth, disciple en 290/902 d'Aḥmad-b-Khalaf al Ḥallâj, semble identique à notre al Ḥallâj).

1059 Shaykh al Islâm Aboû Isma'îl 'Abdallâh-b-Moḥammad al Anṣârî **al Harawî** + 481/1088, juriste : ḥanbalite, mystique : malâmati :

a. ṭabaqât al ṣoûfîyah (en dialecte archaïque de Hérat),

(1) Comp. *Fihrist*, I, 188 Et Maqrîzî, *Itti'âż al ḥonafâ*, ms. Gotha, 1652, éd. H. Bunz, Leipzig, 1909, p. 130.

ms. Noûrî 'Othm. 2500 (daté de 839/1435) : 1) ap. vies d'al Bisṭâmî, al Jonayd, al Nibâjî, al Isfahânî, Ibn'Aṭâ ; 2) (3e classe) al Ḥallâj (résumé biographique, témoignages d'Ibn Khafîf, al Daqqâq, al Shiblî, 'Abd al Malik Iskâf, Haykal, Ibrahim-ibn-Fâtik, al Harawî (30°-36°), miracles, 7 ḥikam (cfr. *170-a*), citation d'al Morta'ish ; 3) ap. vie d'al 'Oṭoûfî ; 4) in chap. final.

b. Roûznâmeh, extr. ap. *a-30°-36°*.

c. Makâtib, extr. ap. *1175-a-15°*.

d. extr. in *1157-a-6°*.

1070 **Aboû'l Ma'âlî** Moḥammad-b-'Obaydallah **al Ḥosaynî**, écrit en 485/1092 :

a. Bayân al adiyân, extr. (du chap. IV) cité par *1219-a*, f. 241b. Noter que le texte du *Bayân* publié par Schefer (chrest. pers., I, 132-171), est tronqué ; non seulement le chap. V manque (voir introd. p. 135), mais la fin du chap. IV (mojabbirah, ṣoûfîyah ; annoncée texte p. 152-153) y fait défaut (id. ap. ms. Paris supp. Pers. 13 6).

1081 Aboû Torâb Mortaḍâ **Ibn al Dâ'î** al Râzî, vers 505/1111 (1) :

a. tabṣirat al 'awâmm fî ma'rifah maqâlât al anâm, lith. Téhéran 1312/1895, à la suite de *1229-a*, chap. XVI, pp. 400-402, 406, 418 (cfr. *125-a*, *170-a*, *1091-a-149°*, *178°*, *182°*, *250-a-52°*).

1090 **Jâkoûs** (Jâkîr) al Kordî + 590/1193 Qanṭarat al riṣâṣ (Sâmarrâ) : mystique :

a. (fragment) ap. *1091-a-15°*, *222°*).

1091 Aboû Moḥammad-b-Abî Naṣr **Roûzbahân** (al Ṣaghîr) **al Baqlî** + 606/1209, Shîrâz : mystique :

a. cfr. *380*.

b. Sharḥ al Shaṭḥiyât (cité *1150-a*, n° 43, p. 64, et *810-a*, n° 7522, t. IV, p. 38), ms. Shahîd 'Alî pâshâ, 1342, n° 19, 185 pages : daté 849/1445) et ms. Qâdî'askar Monlâ Morâd 1271 (= 1290 du catalogue), composé à Fasâ et Shîrâz en 570/1174, d'après un original arabe (cfr. *380*) : pagination du ms. Shahîd 'Alî, pp 4-5, 9, 12, 14, 16-19 (biographie), 59, 71, 82, 92, 109-120 (Asânîd Gharîb = Riwâyât, VI-XXVII), 121-122 (leur examen), 122-146 (Motafarraqât Kalâm al Ḥallâj), 147-168 (trad. persane et comment. du *Kitâb al Ṭawâsîn*, cfr. *1695-j*), 176, 178-181 (Asânîd Gharîb = Riwâyât,

(1) Selon *1229-a*, p. 320-321 ; mais il y a des retouches du VIIe-XIIIe s. (p. 417, 422) : un passage écrit avant l'avènement de Saladin (p. 426).

I-V) (Note que la pagination du texte-base de ce ms. a rejeté la suite de la p. 91 (mashâ'ikh), aux pp. 173-178 et que les pages suivantes 178-181 devaient être placées avant la p.109).

c. Kitâb Qodsîyah, ms. Paris, supp. Persan, 1356, ff. 174ª-ᵇ.

d. Kitâb Sharḥ al Ṭawâsîn (cité *591*) = *b*, pp. 147-168.

1101 Farîd al Dîn Aboû Ḥâmid Moḥammad-b-Ibrahîm **'Aṭṭâr** + vers 626/1229, Nisâpoûr : poète mystique :

a. Haylâj Nâmeh (= *Ḥallâj Nâmeh*, = *Manṣoûr Nâmeh*), lith. ap. « Kolliyât » de 'Aṭṭâr, éd. Lucknow..., pp. 583-770, ms. Caire, persan, p. 517, ms. Elliott (Bodl.), 209, ff. 616ᵇ seq., ms. India Office, 1096, ff. 438 seq., ms. Londres. Or. 353, pp. 200, 234ª (fragm.) = ms. Londres. Or. 6634, ff. 1-208 (daté 861/1456). Epopée métaphysique en 79 chants (10.000 vers), conclusion de *1101-d*, utilisant le martyre d'al Ḥallâj comme cadre allégorique.

b. Bolbol Nâmeh, ms. Paris, Supp. pers. 811, f. 450ª, col. 2-3.

c. Tadhkirat al Awliyâ, éd. Nicholson, Londres, 1907, II, 12, 37, 101, 125, 135-145, 161, 211. Texte à compléter au moyen des *manâqib al Ḥallâj*, trad. arabe anonyme de II, 135-145 (ms. coll. Aloûsi) ; cfr. *1320* et *1580-b*.

d. Jawhar al Dhât (extr. ap. *1580-a-8°*). « Substance de l'Essence », épopée en 94 + 67 chants (34.000 vers), préface au *Haylâj Nâmeh*.

e. Manṭiq al Ṭayr, éd. Tassy, ligne 2271 (et 2258) (extr. ap. *1689-a*).

1103 Shaykh **Majd al Dîn** Aboû Sa'îd Sharaf-b-al Mo'ayyad **al Baghdâdî** + 616/1219, Bagdad, mystique : kobrawî :

a. Risâlah fî al safar, ms. Köpr. 1589 (chap. khâṣṣ al khâṣṣ).

1106 'Azîz-b-Moḥammad **Nasafî** + 661/1263, Aberkouh, mystique :

a. kashf al ḥaqâ'iq, ms. Londres, cat. pers., III, 1095.

b. maqṣad aqṣä (non consultés).

1107 **Najm al Dîn al Râzî** (Dâyah) + 654/1256 : mystique :

a. Mirṣâd al 'ibâd, ms. As'ad 1705 (3ᵉ partie, début), 1337, ff. 2ᵇ, 3ᵇ. Livre III, chap. XIX-XX (ms. Paris, sup. pers., 1802, f. 43ᵇ, 64ª, 67ª).

1111 **Jalâl al Dîn** Moḥammad **al Roûmî**, né 602/1205 Balkh, + 672/1273 Konieh, mystique : mawlawî :

a. Mathnawî-i-ma'nawî, éd. turco-persane, Caire 1268, lib. II, § 8, vers 64 (p. 13) ; II, § 23, v. 13 (p. 51) ; **II**, § 45,

v. 70 (p. 92) ; III, § 16, v. 99 (p. 27) ; III, § 177, v. 10-12 (p. 146) ; IV, § 56, v. 8 (= II, § 523, v. 13) ; V, § 65, v. 16-19 (p. 81-82). = lith. Bombay 1267/1851 = éd. Tabriz, 1890.

b. Dîwân Shams al Ḥaqâ'iq (*Shams Tabrîz*), Tabrîz, 1280, *qaṣîdah* : p. 199 (reprod. et trad. in *1692-d*).

c. Fîhi mâ fîhi min al ma'ârif wa al ḥaqâ'iq, ms. As'ad, 1614 (en prose) ; cfr. ms. Fâtih, 5296.

d. Ḥikâyat Shaykh Manṣoûr Ḥallâj (apocryphe), poème de 205 vers, ms. Londres, Or. 248, ff. 81-87.

1112 Khwâjah **Naṣîr al Dîn** Moḥammad al Ṭoûsî, né 607/1210, + 672/1273, philosophe : imâmite :

a. Awṣâf al ashrâf fî al siyar wa al soloûk, ms. Ind. Off., Pers. 1809, bâb V, faṣl 6 (*923-a-5°*, *980-a-2°*).

1121 Aḥmad **al Roûmî** + 717/1317 (?), mawlawî (1) :

a. Sharḥ al arba'în, ms. Paris, Supp. pers. 115, ff. 57b-58b.

1123 Shams al Dîn Ibrahîm al Moḥtasib **al Âbarkoûhî**, écrit en 718/1318 :

a. majma' al baḥrayn, ms. Paris, anc. fonds pers. 122 (extr. in *1670*).

1126 'Izz al Dîn Maḥmoûd **al Kâshî** + 735/1334 : mystique :

a. tarjamat « *al 'Awârif* » (cit. *1150-a*, p. 555) (cfr. *401-a*) (extr. in *1139-a*), ms. Paris.

1127 Ḥamd Allâh **al Mostawfî**, écrit en 740/1339 :

a. Nozhat al qoloûb (géographie), lith. Bombay, 1311, extr. in *1661-a*, p. 149.

b. Ta'rîkh Gozîdah, ms. Paris, Supp. pers. 173, f. 266b (Bâb V, faṣl 4), trad. arabe ; et turque (*1334-a*).

1129 Maḥmoûd **Shâbistârî** + 720/1320 : poète mystique :

a. Golshân-i-Râz, mss. très nombreux, (publ. in *1602-d*, *1580-a-6°* ; cfr. *1561-c*, *1617-a* et *1697-a-1°*) = quest. VII *(Ana'l Ḥaqq)*, vers 1-19 ; les vers 9-14 sont insérés par le texte *1602-d* dans la quest. I (*tafakkor*), vers 12, seq.

1130 Moḥammad-b-Maḥmoûd **Âmolî** + 753/1352 : encyclopédiste :

a. Nafâ'is al fonoûn, ms. Caire, persan 518, f. 111, 118, 119.

1134 Aboû al Ḥasan **'Alî al A'lâ** + 822/1419, baktâshi : ḥoroûfî :

a. tawḥîd Nâmeh, extr. ap. *1730-a*.

(1) Rieu, Cat. pers., ms. Londres, p. 39b. L'identification de Blochet (Cat. Paris) est douteuse.

1135 Shams al Dîn Moḥammad Ḥâfiẓ Shîrâzî + 791/1388, poète :
a. Dîwân, éd. Rosenzweig-Schwannau, I, 318, 364 ; II, 206 ; III, 530 (cfr. *1612*), lith. Bombay, 1277, p. 12 (4e bâ'iyah, vers 4 ; 9e dâliyah, vers 11-12) (cfr. *1673-a*).

1136 Moḥammad-b-Ibrahîm **al Kâzaroûnî** al Ṣiddîqî + 790/1388 (1):
a. Shifâ al asqâm' fî sîrat ghoûth al anâm (= Rifâ'î), ms. Ayâ Ṣoûfîyâ 3461 (extr. in *739-a*).

1137 Rashîd al Dîn Aboû al Faḍl Aḥmad-b-Abî Sa'd **al Maybodhî** :
a. (*tafsîr*) *kashf al asrâr*, ms. Méchhed (catalogue publié ap. « *Maṭla' al shams* » de *1230*, t. II, pp. 469-501), p. 486, no 20 (extr. in *1152-b*) (copié de *1107-a*).

1138 Ḥâfiẓ '**Allâf**, écrit en 821/1418 à la Mekke : poète :
a. Walî Nâmeh, ms. Pétersbourg (Cat. Rosen, p. 215), ff. 302a-308a (versification de *1101-c*).

1139 Khwâjah Moḥammad-b-Moḥammad **Pârsâ** al Bokhârî + 822/1419, Médine, naqshbandî :
a. Faṣl al khiṭâb, ms. Berlin 259, ff. 65a, 66a (extr. de *1055-a*, du « tarjamat al 'awârif » (*1126*) et de *420-a*), fragm. in *1155-a-8°* = *1185-a-4°*.

1140 Aḥmad-b-Moḥammad-b-Yaḥyä **al Khwâfî** « **Faṣîḥ** », écrit vers 840/1436.
a. Mojmal Faṣîḥî, ms. Pétersbourg 271, ff. 314-323 (extr. de *171-a* et *1101-c*).

1141 Moḥammad-b-Nâṣir al Dîn Ja'far al Ḥosaynî **al Makkî**, écrit dans l'Inde (823/1420), tchishtî :
a. Baḥr al ma'ânî, ms. Paris, Supp. pers. 966, f. 132a-b (critique de *280-e-3°*, attrib. par erreur à Ibn 'Arabî) (trad. in *1670-a-2°*, cfr. *1670-a-1°*).

1142 Shihâb al Dîn Loṭf Allah Ḥafiẓ-i-**Abroû** + 834/1430 : historien :
a. ta'rîkh, ms. E. G. Browne, f. 781-783 (cfr. *171-a*).

1144 Rokn al Dîn Yaḥyä-b-Borhân al Dîn **Ibn Jonayd** + 840/1436, Shîrâz : historien, petit-fils de *591* :
a. Sîrat al shaykh al Kabîr Abî 'Abd Allâh al Khafîf (= *Tarjamat Ibn Khafîf* = biogr. de *141*), trad. pers. de *362-a*, ms. Köpr. 1589 (in medio) = ms. Berlin, Or. oct. 303, chap. IV, § 6, n. 1 ; VI, § 4, n. 1-6, § 7, n. 1.

1146 Mawlä **Shokr Allah** Effendi-b-al Shihâb Aḥmad **al Roûmî**, écrit en 855/1451 :

(1) Cfr. *951-a*, p. 13 et *361-b*, p. 7.

a. Bahjat al tawârikh (voir trad. turque *1330*).

1147 Jalál al Dîn 'Alî-b-Ḥamzah al Ṭoûsî al **Âzarî**, + en Dakân, 866/1461, ni 'matollahî :

a. Jawâhir al asrâr (écrit 840/1435), ms. Paris, Supp. Pers. 128, f. 73ª (extr. de *1111-b*).

1148 Shams al Dîn Yaḥyä-b-'Alî **al Lâhijî** écrit en 877/1472, qâdirî : noûrbakhshî :

a. Mafâtiḥ al i'jâz (comm. pers. de *1129-a*), ms. Ayâ Ṣoûfiyâ, 4109.

1150 Mawlânâ Noûr al Dîn 'Abd al Raḥmân-b-Aḥmad **Jâmî** + 898/1492, juriste : hanéfite, mystique :

a. Nafaḥât al Ons min ḥaḍ(a)rât al Qods (écrit 881/1476), éd. Nassau-Lees (*1613*), Calcutta, 1859, pp. 102 (vie 86), 119 (vie 106), 148 (vie 146), 158 (vie 160), 168-174 (vies 175-179), 209 (vie 225), 292-293 (vie 322), 568 (vie 504 = *522-b-1°*). C'est un abrégé (en persan moderne) de *1059-a*.

b. Naqd..... naqsh al Foṣoûṣ, ms. Paris, Supp. Pers. 1091, f. 110ᵇ.

1152 Ḥosayn al Wâ'iẓ **al Kâshifî** + 910/1504, théologien :

a. Jawâhir al tafsîr (1), ms. Yéni Jâmi' 19, Noûrî 'Othm. 279... : abrégé sous la forme suivante (: infrà, *b*).

b. tafsîr al mawâhib al 'alîyah, ms. Paris, Supp. Pers. 54, pp. 307 (in Qor. VII, 172), 685-686 (in Qor. XXVI, 1), 1091 (in LXXIX, 25), 1125 (in CIV, 9).

1153 Yoûsof-b-Aḥmad-b-Moḥammad **Ibn 'Othmân**, historien écrit en 895/1490 :

a. trad. pers. de *471-a*, ms. Londres, pers. I, 334.

1154 Isma'îl **Ibn 'Abd al Moû'min** + 910/1504 : mystique :

a. trad. pers. de *401-a*, ms. Noûrî 'Othm. 2320.

1155 Moḥammad-b-Khawandshâh (**Mirkhond**) + 904/1498, historien.

a. Rawḍat al ṣafâ, ms. Paris, Supp. pers. 150, t. III, ff. 170ᵇ-171ᵇ ; éd. Bombay 1271 ; trad. angl. Rehatsek, 1894.

1156 Jalâl al Dîn **al Dawwânî**, + 907/1501 : théologien :

a. Bostân al qoloûb, ms. Noûrî 'Othm. 2285, in fine (extr. de *363-g*, *1107-a*)..

1157 Solṭân Ḥosayn **Bâ'iqarâ** né 842/1438, + 911/1505 :

a. Majâlis al 'oshshâq (2) (écrit 909/1503), ch. V, ms.

(1) Le tome I seul (soûrates I-IV) paraît avoir été publié (cfr. Ethé, *Cat. pers., mss. India Office*, s. v.).

(2) Dues en réalité à Kamâl al Dîn Ḥosayn al Kârizgâhî (Rieu, *Cat. pers. mss.*, p. 1085ᵇ).

Paris, Supp. Pers. 776, ff. 59ª-65ᵇ, ms. Londres Or. 208, ff. 39ᵇ-44ª, impr. Cawnpore, 1897.

1158 Raḍî al Dîn 'Abd al Ghafoûr al **Lârî** + 912/1506, Hérat :

a. ḥâshiyat al Nafaḥât (glose de *1150-a*), ms. Paris, Supp. Pers. 227, ff. 45ª-ᵇ.

1159 Qâḍî Amîr Ḥosayn-b-Mo'în al Dîn al **Maybodhî** + 910/1504 :

a. al Fawâtiḥ al sab'ah, ms. 'Omoûmî, taṣ. 342, ms. As'ad 1611, ff. 19ª, 60ª, 72ª-ᵇ, 74ª.

b. Sharḥ Dîwân 'Alî (extr. ap. *852-a*, pp. 99-100).

1160 Kabîr-b-Oways-b-Moḥammad al **Laṭîfî**, écrit vers 926/1519 :

a. trad. de *471-a*, Bodl. pers. 361.

1161 **Khwand Amîr** (Khondemir) + 939/1535 :

a. Ḥabîb al Siyar, impr. Bombay, 1837 ; ms. Paris, Supp. Pers. 317, vol. II, ff. 135ᵇ-138ª (cfr. *1155-a*).

b. Kholâṣat al akhbâr (cfr. *1569-a*).

1169 **Amin Aḥmad Râzî**, écrit en 1002/1594 :

a. Haft Iqlîm, ms. India Office 724, nᵒˢ 51, 61 (ff. 58ª, 84ᵇ).

1170 **Aboû al Faḍl** 'Allâmî, ministre d'Akbar, + 1011/1602 :

a. Âyin-i-Akbarî, chap. *awliyâ-i-Hind*, in fine.

b. id. trad. Jarrett, 1894, t. III, 349, 351, 354 et n. 2.

1174 Moḥammad-ibn Maḥmoûd **Dihdâr Fânî** + 1016/1607 (fils de l'auteur du « Dâbistân » ; cfr. *1596*).

a. Sharḥ « Khoṭbat al Bayân » (d''Alî), ms. Ind. Off. Pers. 1922, f. 207ª.

1175 Sayyîd Noûr Allâh-b-Sharîf al Mar'ashî al Ḥosaynî **al Shoûshtarî**, exécuté dans l'Inde, imâmite :

a. Majâlis al moû'minîn (achevé en 1013/1604, Lahore) : ms. Paris, Supp. Pers. 190, f. 197ª-198 (cfr. *350-a*, *1059-b*, *1111-a*, *511-a*, *190-a* (?), *1139-b*, extr. in *923-a-5°*).

1177 Bahâ al Dîn Moḥammad-b-al Ḥosayn **al 'Âmilî** + 1030/1621, juriste : imâmite :

a. Dîwân (récension Moḥammad Riḍâ al Khoûnsârî, cfr. *923-a*, t. IV, p. 96*), extr. ap. *923-a-5°*, *31°*.

b. cfr. *794-a*.

1179 Mawlanâ Moḥammad Taqî al **Majlisî** né 1003/1594, + 1070/1659, juriste : imâmite :

a. Tawḍîḥ al mashrabayn wa tanqîḥ al madhhabayn (résumé par *1183-a*).

1180 Moḥammad Fâḍil-b-Sayyid Aḥmad al **Akbarâbâdî**, écrit vers 1045/1635 :

a. Mokhbir al wâṣilîn (cfr. Rieu, Cat. mss. pers. Londres, p. 1035[b]), extr. ap. *1235-a*, II, 182 (et marge).

1181 Ja'far-b-Moḥammad **Doûr Bastî** : imâmite

a. i'tiqâd (contre ḥoloûl et ittiḥâd) ; extr. ap. *1183-a*, f. 82[a], *1219-a*, f. 165[a].

1183 Moṭahhar-b-Moḥammad **al Miqdâdî**, écrit en 1069/1659 :

a. Salwat al shî'ah wa maqwah al sharî'ah (résumé de *1179-a*) : ms. Paris, anc. fonds persan 92, ff. 70[a]-97[a] ; cfr. *1561-d*.

1184 (anonyme : hindou) :

a. Gharâ'ib al makhloûqât, ms Paris, Supp. Pers. 332 (?) ff. 125[b]-128[a] (d'après *1101-c*).

1185 Moḥammad **Dârâ** Shikoûh-b-Shâh Jihân + 1069/1658, juriste : hanéfite, mystique : qâdirî :

a. Safînat al awliyâ (écrit 1049), ms. Paris, Supp. Pers. 146, ff. 85[a-b] (n° 211) et 89[a] (n° 239), ms. India Office f° 97[a] ; impr. Lucknow, 1872, p. 142.

b. Toḥfat al aṣfiyâ (achevé 1051), trad. arabe de *a.* ms. Carmes Bagdad.

c. *Ḥasanât al 'ârifîn* (cité *1604-b*).

1187 Niẓâm al Dîn Aḥmad **Ḥosaynî**, écrit en 1068/1657 :

a. Karâmât al awlîyâ, ms. Londres Or. 1721, f. 141-144[b].

1190 Ḥakîm Sa'îd **Sar Mad** al Qâshânî + 1071/1660, Inde :

a. Robâ'i (non consulté) cité par Houy.

1192 'Abd al Raḥmân **al Tchishtî** écrit en 1065/1654.

a. Mir'ât al asrâr (biographies), ms. Pers. Br. Mus., s. v.

1195 [Aboû al Khalîl Aḥmad-b-Moḥammad al Ash'âr **al Tabrîzî**, juriste, + vers 1150/1737 (1)].

a. Risâlah moshtamalah fî... qawl Manṣoûr Ḥallâj, ms. 2061 du waqf Walî al Dîn Jâr Allâh ('Omoûmî), ff. 162[b]-164[a] (sans nom d'auteur) (comp. *480-a*).

1200 **'Alî Moḥammad khân**, écrit en 1174/1760 :

a. Mir'ât-i-Aḥmadî (histoire du Guzerat). Ni l'éd. lithogr. Bombay, 1302 (1 vol. + App.), ni le ms. Ellis ne contiennent la référence sur Ḥallâj (II, 47, *sic*) annoncée par *1658-a* (cfr. *1677*, *1720*). Peut-être cette indication vise-t-elle une autre édition « en 4 vol. in-8 » annoncée par *JRAS* (I ; 1834).

1201-1202 (anonyme, ms. Graham : perdu) :

a. Makhzan al sâlikîn (extr. trad. angl. *1570-a*, *1571-a*).

(1) Cat. Caire, VII, 47, II, 122.

b. Maqsoûd al 'ârifîn (extr. trad. angl. *1570-a*, *1571-a*).

1219 Aqâ Mohammad 'Alî-b-Bâqir **Bahbahânî**, né 1144/1731, mort 1216/1801, Kerbéla : imâmîte akhbârî :

a. risâlah khayrâtiyah (écrite en 1211/1796 contre le mystique Ma'soûm 'Alî Shâh, dit « Ma'boûd »), ms. Londres, Add. 24.411 : ff. 3b, 16a, 46, 48a, 51b-52b, 165a, 167b, 189, 215a, 221b, 241a, 242b, 248a, 249a, 250a, 258b, 259a.

1223 Diyâ al Dîn Dhoû al Jinâhayn **Khâlid** al Kordî + 1242/1826, Damas, mystique : naqshbandî :

a. Dîwân, ms. Caire, persan, p. 519, mokhammas, cité *986-a-3°*.

1229 Mohammad-b-Solaymân-b-Mohammad Rafî' **al Tonakâbonî**, imâmite : osoûlî :

a. Qisas al 'olamâ (écrit 1290/1873), lith. Téhéran, 1313, p. 312 (*179-a*).

1230 Mohammad Hasan Khân Sanî' al Dawlah **I'timâd al Saltanah.**

a. Montazam Nâsirî (écrit en 1300/1883), impr. Téhéran, 1300, t. I, 115-116.

1231 **Ridâ Qolî Khân Hidâyat** + avant 1305/1887 :

a. Riyâd al 'Ârifîn, lith. Téhéran, 1805, pp. 67-68.

1232 Mîrzâ 'Alî Mohammad **al Hamadhânî** + 1299/1881, bâbî :

a. ta'rîkh-i-jadîd, trad. Browne, p. 93, 242, 392.

1235 **Gholâm** Mohammad **Sarwar**-b-Moftî Rahîm Allâh al Lâhoûrî, mystique : qâdirî :

a. Khazînat al asfiyâ, lith. Cawnpore, 1893, II, 178-185.

IV. — Apocryphes persans.

1261 *Risâlah Mansoûr Hallâj fî al tawhîd*, ms. Köpr. 1589, 1 folio (après *Risâlat al Toyoûr* de Najm al Dîn al Râzî), copie an 753/1352 (suivie d'un extrait : *1144-a-16°*, *474-b.53a*). Sur le symbolisme des gestes rituels de la prière (16 gestes). Ce fragment contient des expressions techniques hallagiennes.

1262 *Diwân 'ârif rabbânî wa majdhoûb sobhânî sîrâj wahhâj Hosayn Mansoûr Hallâj*, édité par Sayf al Dîn Mahallâtî, Duttprasad Press, Bombay, Tandel Street, 1re éd., 1305 ; 2e éd. 1312, 96 pages (à la fin : une crucifixion, dessin d'origine chrétienne, portugaise et un vers de Roûmî *1111-a-3°*).

Série de petits poèmes shi'ites modernes sur Kerbéla, le pèlerinage, etc.

1263 *Kitâb Mostatâb konoûz al moghrimîn mawsoûm boû Hallâj al*

asrâr (dar 'ilm nîranjât wa ṭalasmât), édité par Aqâ Mirzâ Moḥammad, Bombay, 1311, C. P. Press, librairie Mirza Moḥammad Shîrâzî, 36 pages, 12 chapitres d'astrologie et de cabale littérale.

— Appendice : Auteurs **afghans** :

1291 **Mollâ 'Abd al Raḥmân** + ap. 1123/1711, poète :

a. dîwân (« Raḥmân », ms. Paris, Supp. Pers. 991, f. 28b. Cfr. Blochet (cat. Paris, II, 295, et *Revue des Bibliothèques*, 1900).

V. — Auteurs turcs.

1301 Aḥmad-b-Ibrahim **Yesewî** + 562/1166, Yasî (Turkestan), poète mystique :

a. Ḥikam, éd..., p. 46 (cit. *1641*, p. 227, n. 1).

b. Dîwân ḥikmat wa monâjât, Kazan, 1905 (extr. trad. in *1654-a*) : VIII (p. 36-39) ; XXII (p. 56-57, cfr. *a*) ; LXXII (p. 123) ; LXXIX (p. 132) ; LXXXIX (p. 150-151).

1311 **Yoûnos Imre**, de Boloû (Kastamoûnî), écrit vers 707/1307 :

a. Dîwân, ms... (extr. trad. in *1660-a*, I, 168).

1318 **'Olwân Shîrâzî**, écrit avant 761/1359 :

a. trad. de *1129-a*.

1319 **Ahmad-b-Darwîsh** « Khalîfat al Âqshèhrî » (c'est-à-dire disciple et successeur du mévlévi Sinân-al-Dîn al Âqshèhrî) (1) écrit vers 770/1368 :

a. manâqib al abrâr fî maqâlât al akhyâr, ms. Köpr. II, 253, f. 59-61 (trad. turque de l'œuvre arabe : *manâqib al aḥbâb* de Moḥammad-b-al Ḥasan al Ḥosaynî, shâfi'ite, mort en 776/1374).

1320 Malik **Bakhshî** Harawî :

a. tadhkirah, trad. oïgour de *1101-c* (publ. *1641-a*).

1321 'Imâd al Dîn **al Nesîmî**, exécuté 829/1417, Alep, mystique :

a. Dîwân (extr. trad. in *1660-a*, I, 347, 359, 367).

1322 Aboû al Ḥasan Isma'îl-b-Ibrahim **Ibn Isfandyâr**-b-Bâyazîd-b-'Adil-b-Amîr Yâqoûb : dynaste Qyzyl-aḥmadlî, + 860/1456 ?

a. Ḥalawîyât Solṭânî (Shâhî), ms. Paris, anc. fonds turc, 13, ff. 242b-243b (ḥâshiyah : Ana'al Ḥaqq), cfr. *1610-a*, III, 108.

1324 **Moḥammad-b-Solaymân Effendi** + 831/1427 :

a. trad. turque de *583-a*, ms. Noûrî 'Othm, 2998-2999.

(1) Selon *810-a*, s.v., comp. ibid., s. v. « *rawḍat al firdaws* » avec *1665-h*, p. 65.

1325 Qâsim-b-Maḥmoûd al **Qarah Ḥiṣârî**, vers 844/1440 :
a. Irshâd al morâd (trad. turque de *1107-a*) : ms. Lâlâ Isma'îl 123, Noûrî 'Othm, 2328, Doûgomlî Bâbâ, 221.

1326 Ḥajj Aḥmad-b. Sîdî **al Baghawî**, écrit vers 863/1458 :
a. trad. turque de *401-a.*

1327 Sanâ al Dîn Yoûsof-ibn Khiḍr **Khwâjah Pâshâ** + 891/1486 :
a. trad. turque de *1101-c* : ms. Noûrî 'Othm. 2299.
b. id. (?), revisée par Moḥammad-b-Aydan (998/1589), ms. Mihrshâh, 166.

1328 [Ḥajj Ḥasanzâdeh] **Wâḥidî Roûmî** [+ 911/1505] :
a. tajârib al insân, ms. Wien, p. 494 n° 20 (corr. le catalogue qui porte « *tijârat* » (sic *1610-b*) : NF 380 f. 211.

1329 Amîr 'Alî Shîr **Navâyî** :
a. Nasâ'im al maḥabbah min shamâ'im al fotoûwah (écrit en 901/1495), ms. Paris, Supp. turc, 316 f° 22b (trad. djagataï de *1150-a*) (cfr. *1641-a*, p. VII).

1330 **Mosṭafa Effendi Fâris**, écrit en 938/1531 :
a. Maḥboûb qoloûb al 'ârifîn (trad. turque de *1146-a*), ms. Caire, fonds turc, p. 233, n° 127, f. 157a.

1331 Maḥmoûd-b-Moḥammad **Ibn Dilshâd** :
a. trad. turque de *530-a* : (cf. ms. Paris, anc. fonds turc, 97) ; ms. Ayâ Ṣoûfîyâ 2997 (ans 213-440 h).
b. id. (?) revisée par 'Alî Riyâḍî (ms. Fâtiḥ 4664) et par Ibn Isḥâq (ms. Fâtiḥ, 4665).

1332 Moḥammad Ṭâhir-b-Shaykh Noûrallâh **al Mojtibî** :
a. trad. turque de *1161-a*, ms. Noûrî 'Othm. 3158.

1334 **Ya'qoûb Pâshâ**, écrit en 955/1548 :
a. ta'rîkh montakhab, trad. turque de *1127-b*, ms. Noûrî'Othm. 3213.

1335 Moḥammad-b-'Othmân **Lâmi'î Tchélébî** + 958/1551, Brousse.
a. Fotoûḥ al moshâhidîn (trad. turque de *1150-a*) : mss. Noûrî 'Othm. 2336, Ḥamîdîyah, 639.

1335 *bis* Moḥammad-b-'Alî **Sipâhî Zâdeh** + 997/1588 :
a. Awdaḥ al masâlik.. rééd. arabo-turque de *520-b.*

1336 Ayyoûb-**ibn-Khalîl**, écrit vers 977/1569 :
a. trad. turque de *458-a* : ms. Wien, 1440.
b. id., revisée par Aḥmad Bayân Yâzijî, ms. Wien, 1453

1336 *bis.* Moḥammad bey **Za'îm** écrit en 985/1577 :
a. Jâmi' altawârîkh (s. v. Moqtadir).

1337. Darwîsh Moḥammad Effendi Kamâl '**Abâlî** Balâṭî Zâdeh, achève en 992/1584 :

a. torjomân al dostoûr' fî ḥawâdith al azmân wa al dohoûr (trad. turque de *1155-a*), ms. Noûrî 'Othm. 3228, 3238-3250, ms. Validé, 739, ms. Caire (fonds turc, p. 183).

1337 *bis*. Mollâ **Soûdî** Bosnâwî + 1000/1588 :

a. Sharḥ Diwân Ḥâfiẓ, 2 vol. Boûlâq ; I, 363-364. (cfr. *1135-a*).

1338 Khwâjah **Sa'd al Dîn Effendi** + 1008/1599 :

a. trad. turque de *231-a* : ms. Ḥamîdîyah, 632.

1339 Aboû al Faḍl Maḥmoûd-b-Idrîs **al Bidlîsî**, écrit en 1004/1595 :

a. trad. turque de *1152-a*, ms. Caire, fonds turc, p. 7, n. 1.

1340 **Evliya**, écrit en 1044/1634 :

a. ta'rîkh sayyâḥ, ms. Wien, 1281, trad. ap. *1602-c*.

1341 **Riyâḍî** + 1054/1644 :

a. Dîwân (extr. trad. in *1660-a*, III, 286).

1343 Isma'îl-b-Aḥmad **Anqirawî** + 1042/1632 : mewlévi :

a. Fâtiḥ-al-abiyât (comm. de *1111-a*) : impr. Caire 1254/1838, 6 vol. in fol. : I. 6 ; II, 32, 113 (in Lib. II § 22, v. 79, p. 49), 118, 204 ; III, 65, 332 ; V, 238-239 ; VI 186.

1344 Aboû al Makârîm **'Abd al Aḥad-b-Moṣṭafâ al Noûrî** al Siwâsî + 1061/1651, Stamboul, mystique : khalwatî :

a. min kalimâtihi (ap. *Hadîyat al ikhwân* de son disciple Moḥammad Nażmî (vivant en 1095/1683), ms. Caire, fonds turc, p. 50, n. 211*, f. 124b.

b. cfr. *808-a*.

1345 **'Alî al Sîwâsî** + 1065/1654 :

a. trad. turque de *741-a* : ms. Noûrî 'Othm. 2316.

1346 Qarah Tchélébizadé 'Abd al **'Azîz Effendi**, cheïkh ul islam en 1061/1651 + 1068/1658 :

a. Rawḍât al abrâr, XXVIII (f° 147, ms. Hammer).

1347 Ṣârî **'Abdallâh Effendi**-b-Moḥammad Ra'ys al Kottâb + 1071/1660 :

a. thamarât al foûwâd (écrit en 1033/1623), impr. Stamboul, 1288, pp. 175-182, 183, 195, 198, 199.

b. Mir'ât al aṣfîyâ fî ṣifât malâmiyat al akhfîyâ (écrit en 1041/1631), ms. Walî al Dîn 1778, Lâlâ Isma'îl, 209.(n.c.).

1349 Moḥammad **Rodoûsî Zâdeh** + 1087/1676 :

a. trad. turque de *471-a* : ms. Noûrî 'Othm. 3223, Ḥamîdîyah, 928.

1350 Ḥâjjî khalîfah **Kâtib Tchélébi** (= *810*).

a. Jihân Nomâ (géographie), impr. Constantinople en 1145/1732 : p. 360 (ou 460) (citat. Hammer).

1353 Moḥammad **Niyâzî al Miṣrî** + 1105/1693, à Kastro (Lemnos), poète mystique : khalwatî :

a. [*Manâqib manżoûm*] *Manṣoûr Baghdâdî*, lith. Ṭabâ'ah-khânah Amirah, 1261/1845, 49 pages (ne pas confondre avec *1364-a*).

b. *dîwân*, s. d. lith. Stamboul, p. 9, 23, 32, 56, 62, 65, 69.

1355 Ṣafâ al Dîn 'Îsä **al Bandanîjî,** écrit en 1092/1681, mystique : naqshbandî :

a. *Jâmi' al anwâr fî manâqib al akhyâr*, ms. Caire, fonds turc, p. 195, ms. Londres turc Add. 7877, ms. Ḥâlat Effendi 241 (pp. 194, 220, 299-310,... de la trad. arabe, *932-a*, ms. personnel).

1356 Mortaḍä **Nażmî Zâdeh** + 1133/1720, khalwatî :

a. *Golshân-i-kholafâ*, impr. Stamboul 1141/1728 ; trad. fr. Huart (*1665-a*), p. 109.

1356 *bis* Ḥosayn Effendi **Ibn al Ḥâjj** Ḥasan al Edirnewî, à Bagdad, avant 1135/1722, ḥanéfite :

a. trad. turque de *502-a*, ms. Validé 277, Caire, fonds turc, p. 32.

b. *id*. (?) revisée par 'Abd al Raḥmân al Mofawwiḍ, ms. Validé, 278.

1357 Moḥammad Sâlim **Mîrzâ Zâdeh** + 1145/1732 :

a. trad. turque de *631-a*, ms. Lâlâ Isma'îl, 318-324.

b. *id*., révision Wahbî Effendi, ms. As'ad 2347.

c. *id*., révision Aḥmad Effendi ibn Rajab (Scutari 1139/1726), ms. Caire, fonds turc, p. 186.

1358 Ibrahîm Ḥanîf **Effendi**, écrit en 1150/1737 :

a. *kholâṣat al wafâ* (comm. de *310-a*), ms. Fâtiḥ, 837 (cfr. *810-a*, t. IV, p. 61), p. 635.

1359 Moḥammad Effendi Ṣâḥib **Pîrî Zâdeh** + 1162/1748 :

a. trad. turque de *581-a* (faṣl I-V) : impr. Caire, 1274, ms. Köpr. II, 378.

b. *id*. achevée pour le faṣl VI par Djevdet Pâshâ, ms. 'Âṭif, 1870 ; impr. Constantinople, 1277/1860.

1360 **'Alî Zâdeh,** écrit en 1157/1744 :

a. trad. turque de *601-c*, ms. Yaḥyä Ef. 174, Mihrshâh 167.

1361 Aboû Bakr **Kânî** + 1206/1792, mystique : mawlawî :

a. *Dîwân*, éd. (extr. trad. in *1660-a*, IV, 168).

1362 Moḥammad **Esrâr Dehdeh**, + 1211/1796, mystique : mawlawî :

a. Dîwân, éd. (extr. trad. in *1660-a*, IV, 210).

1363 Solaymân **Naḥîfî** + 1210/1795.

a. trad. de *1111-a*, ms. Noûrî 'Othm. 2326-2327, Ḥamîdîyah 637-638, impr. Caire? Ms. Mihrshâh, 280.

1364 **Niyâzî Effendi**, professeur à Galata Seraï, + avant 1288/1871 :

a. Risâlah manẓoûmah-i-Manṣoûr, poème publié après sa mort, Maṭba'ah Âmirah, 1288/1871, 23 pages (ne pas confondre avec *1353-a*, comme cela s'est fait dans le catalogue de cette imprimerie, 1325/1907, f. 2).

1365 Mawlâ **Aḥmad Effendi Naẓîf**, écrit en 1256/1840, à Magnésie :

a. trad. turque de *310-a* ; ms. autogr. Caire, fonds turc, p. 12, n° 5.

1365 *bis* Ḥâjj Ḥasan **Amjad**, écrit en 1286/1869 :

a. shajarah (rouleau généalogique des ordres religieux, 5 m. × 0 m. 60), coll. Le Châtelier (phot. *RMM*, II, 513 : 4e rang en bas, 5e rang à gauche).

1366 'Abd al Ḥamîd **Ḍiyâ Pâshâ** (Zia) + 1297/1880 :

a. Dîwân, (extr. in *1660-a*, V, 93, n. 6).

1367 **Isḥâq Effendi** écrit en 1291/1874 :

a. Kâshif al asrâr wa dâfi' al ashrâr, p. 100 (réponse au ch. XXI du « *Jâwîdân* » de Faḍl Allah al Ḥoroûfî).

1368 **Ibrahim Ḥaqqî** publie en 1257/1841 :

a. Ma'rifat Nâmeh, Constantinople, p. 424.

1369 **Aḥmad Rifaat** publie en 1299/1882 :

a. (*dictionn. biographique*), Constantinople. n. c.

1370 **Ch. Samy Bey Fraschery** :

a. Dictionnaire universel d'Histoire et de Géographie, impr. Mihrân, Constantinople, t. III (1891), pp. 1958, col. 2, 1970, col. 2 ; t. VI (1898), p. 4451, col. 1

1372 **Riza Tewfik**, philosophe contemporain :

a. voir *1730*.

1373 **Aḥmad Mâhir** Effendi, député de Kastamouni : ḥanéfite :

a. Jawâb (à question posée en avril 1912, par l'intermédiaire de Me Emm. R. Salem sur l'*ijmâ' fî takfîr al Ḥallâj*).

1375 **'Abdallah Djevdet** :

a. trad. de *1611-b* (cfr. *RMM*, XXII, 1913, p. 177).

1376 **Farîd bey**, philosophe :

a. waḥdat wojoûd, ap. n° 158 du « *Sîrat mostaqîm* », Constantinople, 21 ramaḍân 1329, p. 16.

1377 'Alî **Emîrî**, littérateur :

a. ap. « *ta'rîkh wa adabiyât* », II, n° 23, 1336 ; p. 566 (c. r. de *1695-l*).

Appendice A. — **Sources albanaises**.

N. B. Il y aurait à examiner les œuvres littéraires en dialecte *tosque*, des écrivains *bektâshis*.

VI. — Auteurs malais.

1391 Ḥamzah **Pansoûrî** (Fânsoûrî) + vers X^e/XVIe s., Sumatra :
a. (Mystiek) ms. coll. Snouck, ff. 109, 115 (cfr. *1722-a*).

1392 (anonyme).
a. trad. malaise de *280 a* (cfr. *RMM*, I, 248).

Appendice A. — **Sources javanaises**.

1396 (anonyme : dialecte de Chéribon) :
a. Babad Tjerbon, chant XXVIII (martyre de Siti Djenar), vers 2-3 (cfr. *1722-a*).

Appendice B. — **Sources chinoises**.

1399 Glose anonyme du *Mirṣâd* de Dâyah (*1107-a*) : cfr. *RMM*, déc. 1909, p. 587.

VII. — Auteurs Hindis.

1408 Aḥmad 'Alî al **Shîvrajpoûrî**, vit à Shéórájpúr (au XVIIIe siècle?) (1) :
a. Qiṣṣah-i-Manṣoûr (légende en vers sur le martyre d'al Ḥallâj) lith. Cawnpûr 1851, Moṣṭafaï (2) Press, 20 pp. de 19 bayt chacune (cfr. Sprenger, *Cat. Oude*, London, 1854, I, 598 ; Tassy, *Hist. litt. hind.*, 2e éd., 1870 (3), I, 159-160, II, 403 ; cfr. Brit. Mus., Cat., printed hindi books, col. 21.

1411 Moḥammad **Karîm al Dîn**-b-Sirâj al Dîn, né vers 1799 vit en 1864 (cfr. *520-a*) :
a. Tarjamah-i-Aboû al Fidâ, 3 vol. Delhi lith. 1846-1847, gr. in-8 (avec la collaboration de Mollâ Moḥammad Isrî pour le dernier sixième) (Tassy, *l. c.*, II, 170).

1412 **Sobḥân-Bakhsh**, né en 1807 + :
a. Tarjamah-i Wafayât (cfr. *471-a*), lith. Delhi vers 1845 (Tassy, *l. c.*, III, 165).

(1) En tout cas avant 1223/1808, date d'une copie de son autre ouvrage « Qiṣṣah-i-Jamjamah » (miracles de Jésus auprès du roi hindou Jamjamah — *sic* — ou plutôt « l'histoire du crâne ») (Asin, *Logia D. Jesu*, 96-101).

(2) Lith. : Moṣṭafä Khân directeur (Tassy, II, 403).

(3) Rien dans la 1re éd. de 1839.

1413 Sayyid Imâm al Dîn Aḥmad al **Golshânâbâdî**, vit à Bombay en 1875 :

a. Ta'rîkh al awliyâ, 3 vol (t. I, jusqu'en 500 hég.) (Tassy, *Langue en 1875*, p. 26-28). n. c.

1414 **Gholâm Sarwar** (cfr. *1235-a*) :

a. Ganjînâ Sarwarî (*Ganj i Târîkh*), dictionnaire historico-biographique de l'Islam, en 1293/1876, Lahore, 1876, (Tassy, *Langue et litt. en 1877*, p. 26), n. c.

b. Ḥadîqat al awliyâ, Lahore, 1876 (Tassy, *Langue en 1876*, p. 46), n. c.

VIII. — AUTEURS SYRIAQUES (1).

1421 **Elias** bar Schinaya **de Nisibe** + 1046 J.-C. : évêque nestorien :

a. Chronique syro-arabe, publ. ap. Baethgen « Fragmente syrischer und arabischer Historiker », Leipzig, 1884, s. a. 301, p. 140 (cfr. *111-a*).

b. id., 2e éd., Brooks, Paris, 1909-1910 ; texte p. 202-203, trad. lat. p. 96.

1426 Gregorii, sive **Bar Hebraei** (= *472*) : maphrien jacobite :

a. Chronicon syriacum, texte syr. et trad. lat. Bruns et Kirsch, Leipzig, 1789, t. I, p. 183 (texte), 186 (trad.).

b. id. 2e éd., Bedjan, Paris, 1890.

IX. — AUTEURS ISRAÉLITES.

1451 « **Genizah** » du Caire (= débris provenant de la synagogue) vers XIIe s. J.-C. : fragments de la partie arabe, coll. Taylor Schechter, ms. Cambridge T. S. 8 Ka 3a-b, T.S. 10 Ka 1.

a. 'An al Ḥallâj (sentences, poèmes), suivi de deux phrases du « *Monqidh* » d'al Ghazâlî (éd. Caire, 1303, p. 28, publ. par Hirschfeld (*1674-a* : lectures à améliorer), Londres, 1903.

1453 « **Genizah** » du Caire, ms. Oxford, Hebr. d. 57 :

a. Qaṣîdah li al Ḥallâj (= *360-a*) (cfr. *1693-a*, II, 115, n. 2).

X. — AUTEURS EUROPÉENS.

[1471 (Aboû al Faraj ibn Sâlim) **Ferragius Salernitanus** XIIIe s. (sous Charles Ier de Naples) :

(1) Il y aurait à réviser, parmi les **auteurs byzantins**, les chroniques manuscrites en *grec* médiéval : sur « Irenopolis » (Bagdad).

a. Continentis (Rasi), lib. XXXVII, impr. Brescia, 1486, Venise, 1500, 1506... (trad. lat. de *115-a*), lib. IV, cap. 1, V, cap. 1] (?).

1491 [**Hieronymus Surita**, XVI[e] s. :

a. Révision de *1471-a*, éd. Venise, 1542, fol. (les passages précités y manquent)] (1)(?).

1501 Thomas **Erpenius** 1584 + 1624 :

a. Historia Saracenica (trad. lat. de *462-a*), publ. posthume, Leyde, 1625, in-8 ; II, 19 (selon *1530-a*), p. 188 (texte), pp. 237-238.

1502 Samuel **Purchas** 1577 + 1628 :

a. Purchas, his pilgrimages, or Relations of the world... (trad. angl. de *1501-a*), Londres, 1626 (n. c.).

1520 Edward **Pococke** 1604 + 1691 :

a. Specimen historiae Arabum sive Greg. Abulfaraji Malatiensis, 1[re] éd. Oxford, 1650, pp. 267-269 (note de la p. 25), 338 (table) = 2[e] éd., Cambridge, 1806, pp. 263 (note de la p. 25, l. 2), 372 (table) (cfr. *281*).

b. Historia compendiosa Dynastiarum, auctore Gregorio Abul Pharagio, Oxford, 1663, 2 vol. en 1, in-4 ; t. I (trad. lat.), pp. 187-189 ; t. II (texte arabe), pp. 287-289 (cfr. *472*).

c. Philosophus autodidactus (cfr. *359-a*), Oxford, 1700 : post Praefationem : ap. *Elenchus scriptorum...*, in fine (note VI).

1527 Pierre **Vattier** 1623 + 1667 :

a. L'histoire mahométane ou les XLIX Chalifes du Macine. ch. XXXIX, p. 198. Paris, 1657 (trad. fr. de *1501-a*).

1530 M. Andreas **Müllerus** (Greiffenhagius) 1630 + 1694 :

a. Excerpta ms. cujusdam turcici quod « de Cognitione Dei et hominis ipsius » a quodam Azizo Nesephaeo (2)..., Brandebourg, 1665 (cfr. *1129-a*), in note 15, p. D3, recto.

1540 Barthélemy **d'Herbelot** 1625 + 1695 :

a. Bibliothèque Orientale, 1[re] éd., Paris, 1697 ; 3[e] éd. Paris, 1783, avec note de Schultens (3 vol.) ; 2[e] éd. Maestricht, 1726, gr. in-fol. : pp. 40[a] (Akhbar, cfr. *810-a-1°*), 51[a] (Adam, cfr. *170-d*, viâ *1152-b*), 155[b] (Bagdadi), 182[b] (Beïdhah), 322[a] (Feraoun, cfr. *1152-b-2°*), 392[b]-394[a] (Hallage,

(1) Cette référence et la précédente ont trait à un médecin qui n'est peut-être qu'un homonyme de notre auteur (voir ici *suprà* p. 71 ; et *infrà* , *1546-a* et *1610-a, in fine*).
(2) erreur : confusion de *1106-b* avec *1129-a* (Sacy).

cfr. *590-a*, *1155-a*, *1161-a*, *462-a*, *1152-b-2°-3°*, *462-a*, *530-a-17°*, *471-a-2°*), 430[a-b] (renvoi à 392[b]), 821[b] (renvoi à 40[a]) 835[a] (Tarikh Ebn el Sagi) ; et table générale p. 271[a].

1542 Antoine **Galland** 1646 + 1715 :

a. trad. fr. de *590-a*, ms. Paris (arabe) 1541, ff. 61-65.

1543 Simon **Ockley** 1678 + 1720 :

a. Hai-ebn-Yoqdhan, trad. angl. de *359-a*, Londres, 1708, 1711.

1546 [Iohann-Albert. **Fabricius** 1668 + 1736 :

a. Bibliotheca Graeca, éd. de 1726, Hambourg, t. XIII, p. 103 (Bin el hallag) et p. 173 (Hallag « nisi sit ille Halagi » précité, même page)].

1550 Abbé Augier **de Marigny** + 1762 :

a. Histoire des Arabes sous le gouvernement des califes, Paris, 1750, 4 pet. vol. ; t. III, pp. 477-482 (cfr. *1540-a*).

b. id. trad. all. de Lessing, Berlin 1753, 3 vol.

1551 Joh. Jakob **Reiske** 1716 + 1774 :

a. Abulfedae Annales Muslemici, Leipzig, 1754 (trad. lat. de *520-a*, sans notes), pp. 239-240.

b. Abulfedae Annales Muslemici, Copenhague, 1790, éd. posthume du texte arabe et de la trad. lat. (avec notes, revues par J. G. Chr. Adler), t. II, pp. 338-343 (trad.), 340 (note *p*), 341 (trad.), 745-746 (note *284* de la p. 339), 746 (note *285*), 746-747.

c. trad. all. (avec notes de Reiske et Schultens) de *1540-a*, Halle, 1785-1790, 4 vol.

1558 Joseph **de Guignes** 1721 + 1800 :

a. Notices et Extr. des Mss..., 1789, t. II, 430 (trad. fautive de *589-a*).

1559 **Bruns** 1743 + 1814, cfr. *1426*.

1560 Sir William **Ouseley** 1767 + 1842 :

a. The Oriental Geography of Ibn Hawkal, Londres, Cadell, 1800 (trad. angl. du ms. Eton College de la trad. persane de *167-a*), p. 127.

1561 Silvestre **de Sacy** 1758 + 1838 :

a. Examen critique de la « Géographie d'Ibn Haukal » (*1560-a*), ap. « Magasin Encyclopédique » de Milin, t. VI, p. 33 seq , Paris, 1800 (pp. 74-76 du tirage à part).

b. Notices et Extraits des mss. de la Bibliothèque de Paris, t. XII, p. 408 (cf. *1150-a*).

c. Journal des savants, déc. 1821-janv. 1822 (notice sur *1580-a*), pp. 19-20 du tirage à part.

d. Notices et Extraits..., 1799, t. IV, pp. 700-705 (cfr. *1183-a*).

1568 J.B.L.J. **Rousseau** 1780 + 1831 :

a. Voyage de Bagdad à Alep, ms. écrit en 1808, éd. Poinssot, Paris, 1899, pp. 9, 11 (cfr. *981-a-1°*).

1569 Major David **Price** 1762 + 1835 :

a. Chronological retrospect... of Mahommedan History, London, 1812, t. II, p. 174 (trad. de *1161-b*).

1570 L[t] James William **Graham** 1785 + ap. 1828 :

a. Treaty on Sufism (30 déc. 1811), in « Transactions of the Bombay Litterary Society », 1812, t. I, pp. 111-113 : réimpr. 1877, t. I, pp. 103, 110, 119-121 (d'après deux sources persanes perdues : *Makhzan al sâlikîn*, *Maqṣoûd al ârifîn*).

1571 G[al] Sir John **Malcolm** 1769 + 1833 :

a. History of Persia, 1815, in-4 ; t. II, pp. 389, 400-401 (d'après Agâ Moḥammad 'Alî, *1570-a*, *1101-c*).

b. id., trad. fr., Paris, 1821.

c. id., trad. persane du t. II par Mirza Hairat.

d. id., réimpr. du t. II, collationné sur la trad. persane, par Court, Calcutta, 1888, pp. 143, 149.

1580 Fried. Aug. Gotttreu **Tholuck** 1799 + 1877 :

a. Ssufismus, sive Theologia Persarum pantheistica, Berlin, 1821, in-12, pp. 61-62, 68, 69 n. 1, 69, 152-153, 152 n. 1, Suppl. n° 2.

b. Blüthensammlung aus der Morgenländischen Mystik, Berlin, 1825, in-12, pp. 310-326 (trad. *1101-c*) avec notes, pp. 312, 319, 320, 323.

c. Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients, Berlin, 1826, in-12, pp. 62-63.

1581 Major Charles **Stewart** 1764 + 1837 :

a. A descriptive Catalogue of the Oriental library of the late Tippoo Sultaun, Cambridge, 1809, in-4, p. 60 (cité in *1622-b*-2°).

1587 **Rampoldi** :

a. Annali musulmani, Milan, 1823, t. V, pp. 151-152.

1589 Etienne **Quatremère** 1782 + 1857 :

a. Not. et Extr. des Mss... t. XVIII, 1858, III, p. 79 (éd. de *581-a*).

1590 J... **Mac Guckin, de Slane** + 1874 :

a. Biographical dictionary of Ibn Khallikân (trad. angl. de *471-a*), Londres, 1842, t. I, pp. 423-426 (et 10 notes in fine).

b. *Prolégomènes d'Ibn Khaldoûn* (trad. fr. de *581-a*), t. XXI des « Notices et Extraits des mss. de la Bibliothèque », Paris, 1863, t. III, p. 113 et n. 1.

1596 **A. Troyer** :

a. trad. angl. du *Dâbistân* de Fânî (cfr. *1174*), Londres, 1843, t. III, p. 291, n. 1.

1601 Th. **Haarbrücker** :

a. *Schahrastâni's Religions partheien und Philosophenschulen* (trad. all. de Shahrastânî + 528/1153 : *Milal*), Halle, 1850-51 ; t. II, p. 417 (= note 10 du t. I, p. 227) (d'après *252-a*, via *1580-a*, p. 69).

1602 Josef **von Hammer Purgstall** 1774 + 1856 :

a. *Literaturgeschichte der Araber*, Wien, 1853, t. IV, n° 2328, pp. 253-258 ; n° 2329, p. 258.

b. *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest, 1827, t. I, pp. 588 (note à p. 152) et 619 (n. à p. 305 ; cfr. *1350-a*) ; III, p. 152 (cfr. *1580-b*) ; V, p. 675 (cfr. *1346-a*).

c. *Constantinopolis*, t. II, p. 474 (370e métier), 1822.

d. trad. (avec texte) de *1129-a* : Pest, 1838, pp. 1, 4,10-11, 24, n. 15, et 27.

1603 Commander James Felix **Jones** + 1878 :

a. *Memoir on the Province of Bagdad* (rapport du 19 avril 1855), publ. in « Selections from the Records of the Bombay Government », t. XLIII (New Series), Bombay, 1857 ; plan hors texte n° 22, et p. 337.

1604 Aloïs **Sprenger** 1813 + 1893 :

a. *Cat. of the... Oude mss...*, London, 1854, t. I, p. 598 (cfr. *1408-a*).

b. *JRASB*, 1856, p. 135 (d'après *1185-c*).

1610 Gustav **Flügel** 1802 + 1870 :

a. *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum... a Katib Jelebi... Haji khalfa... compositum*, Leipzig, Londres 1835-58 (texte arabe et trad. lat. de *810-a*), t. I, 185 (n° 192) ; V, 35 (n° 9787) ; VII, 846 (comm. du précédent, cfr. *661-a-1°*).

b. *Die arab. pers. und türk. Hdss. der k. k. Hof Bibliothek*, Wien, 1863-1867, t. III, p. 494, n° 20, p. 508, n. 4.

c. édition posthume du *Kitâb al fihrist* (*172-a*), Leipzig, 1871-1872 ; t. II, pp. 79 (in p. 188, n. 3), 80 (in p. 190, n. 9, 10, 11-13, 14-15, 16 ; in p. 191, n. 1, 2, 3-4, 5, 6, 7 ; in p. 192, n. 1, 2, 3, 4, 5, 6-8, 9, 10) ; 144 (in p. 298, n. 2) (cfr. *1546-a*).

1611 Reinhardt **Dozy** 1820 + 1883 :

a. Het Islamisme, Haarlem, 1863, chap. X, pp. 214-221.

b. id. (trad. fr. Victor Chauvin « Essai sur l'histoire de l'Islamisme »), 1879-80, p. 330 seq.

c. id. trad. angl.

1612 Vincenz, von **Rosenzweig Schwannau** 1791 + 1865 :

a. ...Hafis..., Wien, 1858-64 (texte et trad. all. de *1135-a*), I, 318-319, n. 1 (= p. 787), 364-365 ; II, 206-207, n. 1 (= p. 561), n. 2 (= p. 562).

1613 W. **Nassau-Lees**, 1825 + 1889, édite en 1859 :

a. The lives of the mystics of the East (*Soofis*), Calcutta (= *1150-a*). p. 17 et n. 1.

[1614 **A de Gobineau** 1816 + 1882 :

a. Les religions de l'Asie Centrale, 1866 (cit. *1634-a*)].

[1615 Edward **Palmer** 1840 + 1882 :

a. Oriental Mysticism, Cambridge, 1867, introd. p.x].

1616 Alfred von **Kremer** 1828 + 1889 :

a. Die herrschenden Ideen des Islams, Leipzig, 1868, chap. VI, p. 69 ; chap. VII, pp. 70-78, p. 130 (= n. 26 de la p. 71), 133 (= n. 35).

1617 **Kholmogorow** :

a. Cheik Moslihuddin Saadi Chirazi (en russe). Kazan, typogr. Université, 1867, p. 8, fin (trad. *1602-d-2°*).

1619 Joseph **Garcin de Tassy** 1794 + 1878 :

a. Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie, 2e éd., Paris, 1870, t. I, pp. 159-160 (cfr. *1408-a* et *1540-a*) et t. II, 403.

1620 Pierre **Larousse** 1817 + 1875 :

a. Grand dictionnaire universel du XIXe siècle, Paris, 1874-76, t. XIV, p. 917, col. 2 (Soufisme) (extr. de *1571-b*).

1621 Stanislas **Guyard** 1846 + 1884 :

a. « Journal Asiatique », fév.-mars 1873, p. 141-142 (note extr. de *1580-a*, p. 144, n. 1).

1622 Charles **Rieu** 1820 + 1902.

a. Catalogus codd. Mss. qui in Musaeo Britannico asservantur, pars II, cod. *arab.* amplectens, fol., Londres, 1871, p. 312a (ms. DCXLIV-20, f. 133 = *579-d*), 312a, n. *e* (réfère à *471-a*, *741-a*, *1150-a*, *1175-a*), 405b-406a (ms. DCCCLXXXVIII-14 = Add. 9692, f. 317a seq. = *474-b*), 405b, n. *f* (réfère à *471-a*, *1150-a*).

b. Suppl. Codd. Mss. *arab...*, Londres, 1894, p. 463b (ms. DCLXXIX, f. 159b) = *861-b*.

c. Catalogue of the Persian Mss. of the British Museum, Londres, 1879-83, pp. 352[a] (référence à *1157-a*), 577[a-b] (références à *1101-a, 1581-a*), 874-[a], n° IV (cfr. *1111-d*).

1623 F. **Wüstenfeld** + 1899 :

a. Die geschichtschreiber der Araber, 1882, p. 138 (n° 354-20).

1625 C. **Barbier de Meynard** 1827 + 1908 :

a. La Poésie en Perse (leçon au Collège de France, 1876), Paris, 1877 (= t. XII, Bibliothèque orientale Elzévirienne), pp. 40-41 (cfr. *121-a-4°*).

1626 Gustave **Dugat** 1824 + 1880 :

a. Histoire des philosophes et des théologiens musulmans, Paris, 1878, pp. 134-140.

1627 Major Robert Durie **Osborn** 1835 + 1889 :

a. Islam under the khalifs of Baghdad, Londres, 1878, pp. 107-109, 110.

1628 Thomas William **Beale** + 1875 :

a. The Oriental Biographical Dictionary, 1[re] éd. publ. par Keene, Calcutta, 1881, pp. 87, col. 2, 110, 171.

b. id., 2[e] éd., revue par Keene, Londres, 1894, pp. 164, 243.

1629 H. G. **Keene**, 1827 + 1915, cfr. *1628*.

1630 Victor **Chauvin** (Liége) +, cfr. *1611-b*.

1631 **Baethgen** + 1905, cfr. *1401-a*.

1634 Alfred **Le Châtelier** :

a. Les confréries musulmanes du Hedjâz, Paris, 1887 (= t. LII de la Bibliothèque Orientale Elzévirienne), p. 33, n. 1 (trad. de *919-a*), p. 98.

1635 Theodor Wilhelm **Ahlwardt** 1828 + 1911.

a. Verzeichnis der arabisch. Hdss. der K. Bibliothek zu Berlin. Berlin, 1887-1899, t. I, p. 10 (n° 15 = *172-b*), III, 269 (n° 3492 = *474-b*), VII, 671 (= n° 8785 = *441-b*), X, 180.

1636 Italo **Pizzi** :

a. Giorn. Soc. Asiat. Ital., V, 127.

b. L'Islamismo, Milan, 1903, p. 298.

1639 Adalbert **Merx** + 1909 :

a. Grundlin. der Sufik, 1892, p. 13.

1640 Ignaz **Goldziher** 1850 (Budapest) :

a. Muhammedanische Studien, Halle, 1889 : II, 316.

b. Die dogmatische partei der Sâlimijja, in Z. D. M. G., LXI-1, Leipzig, 1907, p. 76 (cfr. *1601-a*).

c. Zur geschichte der hanbalitischen Bewegungen, in Z. D. M. G., LXII-1, Leipzig, 1908, pp. 18-21 (cfr. *570-a*).

d. Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1910, pp. 157, 175 (*1101-c*, *1580-b*).

e. al Ḥallâğ, in « Der Islam », Strassburg, 1913 ; IV, pp. 165-169 (d'après *1695-j*).

f. ap. *Jewish Quarterly Review*, 1903, XV, p. 528 (crit. de *1674-a*).

g. éd. du *Mostazhiri* (cfr. *280-g*) : pp. 57, 62, 107.

1641 A. J. B. **Pavet de Courteille**, 1821 + 1889 (Paris) :

a. Mémorial des Saints, publ. posthume, fol. Paris, 1889-1890 (texte de *1320-a*, version oïgoure de *1101-c* et trad. fr.) : in Collection Orientale, t. XVI, 2e série, t. II (en 2 parties) ; Ire partie, pp. XVII, XXII-XXIV, 227-235 (p. 227, n. 2, référ. à *1301-a*).

1645 Rev. E. M. **Wherry** :

a. A comprehensive commentary on the Quran. London, 1896 : I, 268.

1646 Hartwig **Derenbourg** 1844 + 1908 (Paris) :

a. Al Fakhrî (éd. de *501-a*), Paris, 1895 : p. 465, col. *I* (pp. 353-355).

b. Rapport... in « *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes* » (Sciences religieuses), année 1908 (Paris), p. 73 (cfr. *1695*).

1647 Victor de **Rosen** + 1908 :

a. Mistike al Ḥallâdsche..., ap. Mém. Inst. Archeol. Russe, t. XI, nov. 1896, str. V (cité in *1724*).

b. Cat. mss persans Pétersbourg, 1886, p. 1?3, 215.

1648 Paul **Horn** (Strassburg) + 1908 :

a. Neupersische Literatur, ap. « Grundriss der Iranischen Philologie » de W. Geiger et E. Kuhn, t. II, Strassburg, 1896-1904, pp. 272-273 (cfr. *1636-a*)-, p. 286 (cfr. *1101-a*..).

1650 Michael Jan **de Goeje** 1836 + 1907 :

a. Fragments d'une étude critique sur les textes relatifs au procès d'al Ḥallâj, publiés in « *'Arîb, Tabari Continuatus* », Leyde, 1897, pp. 86-108 (éd. de *164-a*, comp. avec *171-a*, *471-a*, *282-a*, *370-a*, *530-b*, *291-a*).

b. Cat. codd. arab. Lugd. Batav. (en collaboration avec Th. Juynboll), t. II, pars. I, 1907, Leyde : p. 155 (cfr. *441-b*).

c. Mémoire sur les Carmathes de Bahraïn, 2e éd. Leide, 1880, pp. 134-135.

1651 Gerolf **Van Vloten** + 1903 :

a. Les *Hachwia et nabita*, in XIe Congrès Internat. des Orientalistes, Paris, 1897 (tirage à part 1901), *in fine*, extr. de *1601-a.*

1652 Carl **Brockelmann** (Leipzig) :

a. Geschichte der Arabischen Litteratur, Weimar, 1898, II-1, chap. X, § 4, p. 199 (d'après *1616-a*, réfère à *471-a*, *420-a*, *172-b*, *474-b*).

1653 M(artin) **Schreiner** + (Berlin) :

a. Theologische Bewegungen in Islam... in Z. D. M. G., t. LII, Leipzig, 1898, pp. 468-471 (réfère à *172-a*, *134-c*, *190-a*, *201-a*, *741-a*, *941-a*).

1654 N. **Mallitskij** (Tachkend) :

a. Ishâni i Sufism, in « Turkestanskij Viedomosti », 1898, n. 71 (extr. de *1301-b*, cité in *1685-a*).

1658 James M. **Campbell** 1847 + 1903 :

a. Gazetteer of the Bombay Presidency, 1896-1904 : vol. IX (Gujarat), part. 2 (Musálmans and Parsis), Bombay, 1899, p. 35, n. 1 (rédigée par Khán Bahádur Fazál ullah Lutfullah Faridi, assistant-collector of customs, Bombay, +).

1660 E J W **Gibb** 1857 + 1901 :

a. A History of the Ottoman Poetry, publ. posthume revue par E. G. Browne, Londres, 1900 seq., I, 21 (et n. 2), 168 (cfr. *1311-a*), 344-345 (cfr. *1321*), 347, 351, 359, 365-367, III, 286, n. 1 (cfr. *1341-a*), IV, 168, n. 5 (cfr. *1361-a*), 210, n. 1 (cfr. *1362-a*), V, 93, n. 6 (cfr. *1366-a*).

1661 Guy **Le Strange** (Londres) :

a. Baghdad during the Abbasid Caliphate, Oxford, 1900, p. 160 (n. de la p. 159) (d'après *390-a*, *501-a*, *1127-a*).

b. trad. angl. de la part. géogr. du *Nuzhat al Kulûb* de Mustaufi, 1919, p. 42 (cfr. *1127-a*).

1665 Clément **Huart** (Paris) :

a. Histoire de Bagdad dans les temps modernes, Paris, 1901, p. 109 (cfr. *1356-a*) et n. (cfr. *1641-a*).

b. Littérature arabe, Paris, 1902, p. 269 (cfr. *1652-a*).

c. « *Journal Asiatique* », X-3, Paris, 1904, pp. 180-181 (c. r. de *1671-a*).

d. Histoire des Arabes, Paris, 1913 : II, 353 (cfr. *b*).

e. c. r. de *1695-j* (*Revue critique*, mai 1914, *JAP*, juin 1914).

f. c. r. de *1695-l*, *JAP*, juil. 1915.

g. *JAP*, 1879, p. 260 (Noṣayrîs).

h. *les saints des derviches tourneurs*, 32e vol. Hautes Etudes (religieuses) Paris, 1918, I, p. 111 et n. 1, 117 (trad. du *Kâshif al asrâr* de Shams al Dîn Aḥmad Aflâki, écrit en 754/1353).

1666 H. A. **Probst-Biraben** (Alger) :

a. *L'Islamisme ésotérique*, ap. « l'*Initiation* », Paris, avril 1901, p. 39 (al H[all]âdj : d'après Jâmî, *1150*, ouvrage non identifié).

1667 Mgr Louis **Petit** (Cadikeuy) :

a. *Les confréries musulmanes* Paris, 1902, p. 52 (cfr. *1634-a*).

1668 Octave **Depont** + :

a. *Les confréries musulmanes*, in « *La Revue* » (de Jean Finot), Paris, 15 mai 1903, p. 395.

1669 Charles **Grolleau** (Paris) :

a. *Les quatrains d'Omar Khayyam*, Paris, 1902, p. 138 (cfr. *1625-a*).

1670 E. **Blochet** (Paris) :

a. *Etudes sur l'ésotérisme musulman* (1re série), ap. *Journal Asiatique*, Paris, 1902 : IX-20, p. 72, 106, 107, 108-110 (cfr. *1141-a*).

b. *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*, Paris, 1903, p. 188.

c. *Etudes sur l'ésotérisme musulman* (2e série), ap. « *Muséon* », Louvain, 1910 : p. 137 (du tirage à part).

d. *Les miniatures des mss. orientaux*, in *Revue des bibliothèques*, Paris, 1900, p. 196 (cfr. *1157-a*).

1671 Carra de **Vaux** (Paris) :

a. *Gazali*, Paris, 1902, pp. 197-200, 203, 255, 270.

b. cfr. *134-c*,

1672 F. A. **Brockhaus** (Leipzig) :

a. *Konversations' Lexikon*, 2e éd. Berlin, 1903, t. XV (Sufismus), p. 492, col. 1.

1673 Edward Grenville **Browne** (Cambridge) :

a. *A literary history of Persia*, Londres, 1902, t. I, pp. 361-363, 367, 423, 428-437 (référ. à *1135-a*, *172-a*, *1262-a*, *1111-a*, *1101-c*, *1150-a*, *474-b*, et paraphrase sommaire des documents réunis par *1650-a*).

1674 Hartwig **Hirschfeld** (Londres) :
a. the arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge, in « Jewish Quarterly Review », XV, janvier 1903, p. 176 sq. (cfr. *1451-a*).
1675 Henry Frederick **Amedroz** (Londres) 1854 + 1917 :
a. éd. de *220-a*, p. 34 et n. 1.
b. Notes on some sufi lives, ap. J.R.A.S., Londres, 1912, pp. 562, 570-573, 580 et 1087-1089.
1676 Chantepie **de la Saussaye** (Leyde) + :
a. Manuel de l'Histoire des Religions.
b. id. trad. fr. W. Marçais (Islam), Paris, 1904, p. 298.
1677 R. **Enthoven** (Bombay) :
a. Gazetteer of the Bombay Presidency, vol. XXVII : Index, 1904 : s. v. *Dudwalas*, *Mansur*. (cfr. *1658-a*, *1720*).
1678 Georges **Salmon** + 1906, Tanger :
a. L'Introduction topographique à l'Histoire de Bagdâdh, fascic. 148 de la Biblioth. de l'Ecole des Hautes Etudes, Paris, 1904, pp. 114, n. 4 (erreur sur *134-c-4°* et *1671-b*), 166, n. 1 (id. cfr. *1661-a*).
b. article Soufisme in t. XXX de la Grande Encyclopédie, Paris,... : p. 314, col. 2 (même erreur qu'en *a-2°*).
1679 Duncan Black **Macdonald**. Hartford (U.S.A.).
a. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory, New-York, 1903, pp. 183-185.
b. The Religious attitude and life in Islam, Chicago, 1909, p. 248 (cfr. *280-e-3°*).
c. Aspects of Islam, New-York, 1911, pp. 45, 75, 185.
d. The vital forces of Christianity and Islam, VII (ap. « International Review of Missions »), 1913, p. 670.
e. Trad. de *280-a*, ap. J.R.A.S., 1901, p. 718.
1681 **H. Ethé** 1844 + 1917.
a. Catal. Pers. Mss. India Office, 1903, p. 296, 299, 383, 389 (cfr. *1185-a*).
1683 **W. Barthold** :
a. Zur geschichte der Saffariden, p. 173 (ap. *Nöldeke gew. Orient. Stud.*, 1906).
1684 Celestino **Schiaparelli** :
a. Ibn Giobeir, Roma, 1906, p. 215 (trad. de *390-a*).
1685 **K. Kazanskij** :
a. Misticisme be Islam (en russe), Samarkand, in-8, 240 pp., 1906 : pp. 59, 126-135 (d'après *1602-a*, *1611-a*, *1616-a* ; réfère à *1654-a*).

1686 **F. A. Klein** + 1903 :

a. the religion of Islam, p. 234.

1687 **Sell** :

a. the Faith of Islam, 3e éd., Londres, 1907, p. 127 (cfr. *1673-a*).

b. Sufiism, Christ. Lit. Soc., 1910, p. 6-8.

1688 Pierre **Arminjon** (Caire) :

a. L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités arabes de l'Egypte, Paris, 1907, p. 161 (trad. de *280-a-1°*).

1689 **E. H. Whinfield** (Londres) :

a. The seven Headed Dragon, ap. J. R. A. S., Londres, 1908, p. 552 ; 1910, pp. 484-486.

b. trad. de *1129-a*.

c. « *Masnavi* », trad. du liv. I de *1111-a*, Londres, 1898, pp. XXI-XXII.

1690 F. Hadland **Davis** :

a. Jalal ud Din Rumi, t. II des « Luzac Series », London, 1907 : pp. 17-19 (cfr. *1673-a*), et 18*, n. 1.

1691 **Josef Horovitz** :

a. Aus den Bibliotheken von Kairo Damaskus und Konstantinopel, ap. M. S. O. S., Berlin, 1907, 2e partie : pp. 48 (*830-a*) et 62-63 (*250-a*).

1692 Reynold **A. Nicholson** (Cambridge) :

a. A literary history of the Arabs, Londres, 1907 : pp. 383, 375, 399.

b. Risâlat al ghufrân (éd. trad. de *212-a*), in J.R.A.S., Londres, 1902, pp. 346-348, 351, 833-834.

c. éd. de *1101-c*. notes t. II, pp. 45, 51 (3).

d. Selected Poems from the diwan « Shams-i-Tabrîz » (éd. de *1111-b*) : notes pp. 216, 248, XXV-17, XXXII-7, p. 296.

f. trad. de *1055-a*, Londres, 1911, pp. XIX, XX, XXI.

g. trad. de *421-l*.

h. The Goal of Muhammadan Mysticism, ap. J. R. A. S., janvier 1913, pp. 64-65 (réfère à *1695-g*), 66, 67 (cfr. *1111-b*).

i. article Hallâj, ap. *Hastings' Encyclopædia of Religions and Ethics*, VI, 480-482, 1915.

j. Sufism J.R.A.S., 1906, p 325, 340.

k. the mystics of Islam, 1914, p. 40, 149-154, 160.

l. éd. de *142-a*, p. XI, XXX, 95*.

1693 Israel **Friedländer** (New-York) :

a. the Heterodoxies of the Shiites (selon *241-a*). ap. J.A.O.S., New Haven, XXVIII, 1907, pp. 34, 69 ; et XXIX, 1908, pp. 13 (cfr. *160-a*), 14, 17, 24, n. 2, 30, 114-115 (bibliographie, cfr. *1674-a* et *360-a*).

1695 Louis **Massignon** (Paris) :

a. texte de *261-a-40°* (quatrain), publ. in *al Machriq*, Beyrout, 1908, XI, 636 (cfr. *961-a*).

b. cfr. *1646-b*.

c. Les saints musulmans enterrés à Bagdad, comm. au Congrès Internat. des Orientalistes, Copenhague, 15 août 1908 : publ. in *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, LVIII-3, 1908, pp. 329-338 : corriger : p. 333 (cfr. *165-a*).

d. La passion d'al Ḥallâdj et l'ordre des Ḥallâdjiyyah, ap. « *Mélanges Derenbourg* », Paris, 1909, pp. 311 322 : corriger : p. 320, l. 2 (cfr. *165-a*) et p. 322, l. 2 (lire mouṭlaq).

e. Mission en Mésopotamie (1907-1908), t. I (= XXVIII des Mém. Inst. Fr. Arch. Or. Caire), Le Caire, 1910, p. 56 n. —, t. II (= XXXI des M. I. F. A. O. C.). Le Caire, 1912, pp. VIII, 13, 58, 68, 69, 70, 80, 96, 101, 111-118.

f. Les pèlerinages populaires à Bagdad, ap. « *Revue du Monde Musulman* », Paris, déc. 1908, t. VI, pp. 642-643 (phot. et *474-b-12°*), cfr. ap. *id.*, déc. 1910, t. XII, 629, n. 3.

g. al Ḥallâj, le phantasme crucifié des Docètes et Satan selon les Yézidis, ap. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, LXIII-2, mars-avril 1911, pp. 195-207 : corriger : p. 196, n. 1 (il s'agit de *458*). p. 207. l. 7-8 : « voici que je l'*ai eu* ».

h. Ana al Ḥaqq, comm. au XVI[e] Congrès Internat. des Orientalistes, Athènes, 11 avril 1912 (cfr. *Actes*, pp. 118-119 ; et cfr. *al Mo'ayyad*, Caire, 16 avril 1912) : publ. ap. *Der Islam*, Strassburg, 1912, III, 248-257.

i. Actes du IV[e] Congrès International de l'Histoire des Religions, Leyde, 1912, pp. 121-122.

j. édition du *Kitâb al Ṭawâsîn d'al Ḥallâj*, Paris, 1913, 220 pp. (avec extr., pp. 79-108, de *1091-d*).

k. Ta'rîkh al iṣṭilâḥât al falsafîyah al 'arabîyah, cours professé à l'Université Egyptienne (1912-1913) : autographié Caire, 1913 : pp. 50, 54, 57, 58, 78, 80, 92, 96, 105.

l. Quatre Textes inédits, relatifs à la biographie d'..al Ḥallâj, Paris, 1914. 37 + 86 pp. — publication de *125-a*, *170-b*, *191-a*, et *261-a*.

m. The Moslem World, april 1915, p. 336.

n. ap. *Enzyklopädie des Islam*, II, 254 (art. Ḥallâdj), 265, 324, 354, 370.

1697 Edward A. **Johnson Pasha** :

a. the dialogue of the Gulshan-i-Râz (trad. angl. de *1129-a*), Dublin, 1908, pp. 30-33 et 31, n. 1.

1698 Shaikh Mohammad **Iqbâl** :

a. the development of metaphysics in Persia, Londres, 1908, pp. 114-115.

1699 **Yogi Ramacharaka** :

a. Philosophy and religions in India, t. V, Yogi Fund, U.S.A., 1908, pp. 213, 217-218 (copié de *1690-a*).

1700 M. Th. **Houtsma** (cfr. *1695-n*, *1710-a* et *1711-a*) (Utrecht).

1701 Paul **Paquignon** (Tanger) :

a. Deux anecdotes sur al Halladj, ap. Revue du Monde Musulman, Paris, avril 1909, VII, 428-432 (d'après un texte non identifié qui est *441-a*). Corr. ap. *1695-l*, p. 22.

1708 C. E. **Wilson** :

a. Book II of the Masnawi (trad. de *1111-a*), Londres, 1910 : I, 28, 219 ; II, 58, 309.

1709 Cl. **Field** :

a. Persian Literature, London, s. d. (vers 1911), pp. 147, 155.

b. Mystics and Saints of Islam (n. c.).

1710 D. S. **Margoliouth** :

a. article Abû Ḥaiyân, ap. *Enzyklopädie des Islam* (Houtsma), 1908, I, p. 94, col. 1 (cfr. *923-a-32°*).

b. the early devèlopment of Mohammedanism, London, 1914, p. 6, 181-183.

1711 K. **Vollers** + :

a. article Aḥmed (al Badawî), ap. *Enzyklopädie des Islam* (Houtsma), 1909, I, p. 204, col. 2 (cfr. *741-a*).

1713 Michelangelo **Guidi** (Rome) :

a. ap. *Rivista degli studi orientali*, Roma, 1910, III, 3, 2, p. 466 (cfr. *1695-d*) ; 1913, VI, 6, 1018-1020.

1715 Emile **Amar** (Paris) :

a. (trad. de *501a*) = t. XVI des Archives Marocaines, Paris, 1910, pp. 449-452 (bibliographie cfr. *1695-d*).

b. ap. *J.A.P.*, Paris, juil. 1911, pp. 41-43 (cfr. *540-a*).

c. ap. *Mélanges Derenbourg*, Paris 1909, pp. 245 seq. (cfr. *660-b*).

1716 D. **Menant** (Paris) :
a. Les Khodjas du Guzarate, ap. Revue du Monde Musulman, XII-10, oct. 1910, pp. 214-215 (cfr. *1658-a*).

1717 Gertrude Lowthian **Bell** :
a. From Amurath to Amurath, Londres, 1911, p. 279 et n. 1.

1718 Auguste **Bricteux** (Liège) :
a. Salâmân et Absâl (traduit de *1150*), Bruxelles, 1911, p. 11.

1719 Olga de **Lebedew** (St-Pétersbourg) :
a. Traité sur le soufisme (trad. fr. partielle de *231-a*), Rome, 1911 (pp. 29, 55).

1720 **Cowser** (anc. prof. de persan au Gujarat College, Ahmedabad).
a. Notes on Hallaj (24 mai 1911, rapport de 4 pages adressé à M. R. Enthoven, critique de *1658-a*).

1721 Max **Horten** (Bonn) :
a. Die philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi, Halle, 1912, pp. 64, 71, 77.
b. Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn, 1912, p. 52.
c. art. Islamische philosophie, ap. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, dictionnaire dirigé par H. Gunkel, O. Scheel, F. M. Schiele, L. Zscharnack, Tübingen, 1908, p. 749.
d. Das philosophische System von Schirâzi (trad. all. abr. de *806-a*), Strassburg, 1913, pp. 6, n. 1, 7, 17, n. 1, 279, 287.

1722 D. A. **Rinkes** (Batavia) :
a. De Heiligen van Java, Batavia, 1913 (fasc. VI = dee LV, aflev. 1-2 du Tidjschr. Batav. Genots. van Kunst. en Wetensch.), p. 37 et n. 2 (cfr. *1391*, *1695-h*), 37, n. 3 (*1695-g*), 38 (*id.*).

1723 Martin **Hartmann** (Berlin) + 1919 :
a ap. Die Welt des Islams, I-10, mars 1913, Berlin, 56-57 (cfr. *1695-h*).

1724 I. **Kratchkovskij** (Tsarskoje Selo) :
a. Razskaze sovrémennika obe Al Ḥallâdsché (bibliographie avec éd. de *126-a*), ap. t. XXI de l'Institut Archéol. Russe, St-Pétersbourg, 1913, pp. 137-141 (cite *1647-a*).

1725 Miguel **Asin Palacios** (Madrid) :
a. Abenmasarra y su escuela (Discurso de recepcion en la R. Academia de Ciencias Morales y Políticas), Madrid, 1913, p. 69 n. 2, 73 n. 1, 97 n. 3, 154 n. 3.

1726 Lucien **Bouvat** (Paris) :
a. R.M.M., Paris, 1913, t. XXIV, pp. 341-343 (c. r. de *1695-j*) ; t. XXVII, 1914, p. 433 (cfr. *1695-l*).

1727 Louis **Cheïkho** (Beyrout) (1) :
a. Mél. Facult. Or., Beyrout, 1913, t. VI, pp. XI-XII (c. r. de *1695-j*).

1728 Henri **Lammens** (Rome) :
a. al Ḥallâg, ap. *Recherches de science religieuse*, Paris. 1914, pp. 123-135.

1729 **Richard Hartmann** (Kiel) : analyse *231-a* :
a. Darstellung des Ṣûfitums, Berlin, 1914, pp. 2, 30, 45, 53-55, 58, n. 90, 94, 96, 106, 131, 152, 153, 169, 175, 180.

1730 **Riza Tewfik** (Stamboul) :
a. Ḥoroûfisme, ap. Huart, *Textes horoûfis*, 1913, p. 256, n. 2, 272, 290, n. 1.

1731 **W. Marçais** (Paris) :
a. J.A.P., janv. 1913, p. 201 (cite *405-a*).

1732 Carl **Becker** (Bonn) :
a. ap. *Der Islam*, 1913, IV, 201 (cfr. *1695-e*).

1734 **Enrico Insabato** (Rome) :
a. L'Islam et la politique des Alliés, Nancy, 1917, p. 88.

1735 Tor **Andrae** (Upsal) :
a. Die person Muhammeds in Lehre und glauben seiner gemeinde, t. XVI Archiv. Etud. Or., Stockholm, 1918 : pp. 296, 297, 299 (cfr. *1650-a*).

1736 H. S. **Nyberg** (Upsal) :
a. Kleinere schriften des Ibn al Arabi Leiden, 1919 : pp. 44, 50, 67, 70, 78, 85, 88, 91, 92, 105, 119, 123, 124, 143, 149, 150, 161, 171, 196 (cfr. *1695-j*).

(1) cfr. ap. *al Machriq* 1909, XII, 191 (à propos de *402-a*).

ERRATA

Les transpositions, interversions, omissions et surcharges indues d'accents, esprits et points diacritiques, altérant la physionomie connue des noms et mots arabes, seront aisément corrigées par le lecteur averti (1). Nous ne relevons ici que les fautes les plus graves :

p. 6-8 = *p. 296-299*. Les traductions successives (cf. Taw. 206-207) que nous avons proposées de ce texte difficile (Taw 202-205) sont à compléter au moyen des notes, ici p. 497, n. 4, 564, n. 6, 811, n. 1. Pour les points suivants, corr. ainsi :

7, l. 9-10 = *298, l. 3-4* : « ... prééternités, en m'inspirant ton *fiat* pour mes intercessions... »

7, l. 14 17 = *id. l. 8-11* : texte A : « Ah ! si la moindre parcelle d'aloès trouve place (devant Toi), certes j'aurai, pour [temple de) mes transfigurations, un corps glorieux plus vaste que les plus grandes montagnes ». Texte C : « Ah ! ce qui restera ainsi (= mon âme), mis à l'écart de mes souillures, est une preuve (de Toi) plus forte que la destruction des montagnes ».

8. l. 1-2 = *id. l. 13-15* : « ... au delà des générations, où il rejoint le Témoin de l'Eternité » (cfr. ici, p. 601).

11, l. 21 : 709, lire : 909.

13, dern. l. : l'anecdote + *de*.

33, l. 7 : comp. 667, n. 1.

36 : cfr. *Essai*.

37, n. 3 : suppr. les l. 4-6.

50, l. 19 : islamique + *au IVe siècle.*

60, l. 1 : (*Kashf*, 189).

60, l. 17 : mettre, dans la parenthèse, ceci : (mais des noms qui te cachent l'indéfinissable grâce divine).

61, l. 22 : créature humaine, et *transcendante*.

67, l. 1 : ne doit + *pas*.

(1) De même les lapsus : *ḍ* pour *dh* (78 bas, 80, l. 1, 285, l. 17, 676, n. 3), *nafî* pour *nafy* (257, l. 5, 470, l. 16), *simâ'* pour *samâ'* (191, n. 4, 314, l. 2, 409, l. 2, 443, l. 18), *Moghayrah* pour *Moghîrah* (592, l. 6), *danî* pour *dinnî* (311, n. 3, 435, n. 2).

71, n. 2 : *Kashf*, 150 ; Attâr, II, 135.

73 sq. : cfr. 730 sq.

75, l. 11 : yosammî. — *n. 4* : cfr. Hammer, *LGA*, I, 4, p. 252.

76, l. 2. Telle est la trad. de Slane. Amar (*JAP*, juil. 1911, 41-43) la corrige ainsi : « ... Bagdad ; mais ses deux complices lui prédirent sa perte, et qu'il échouerait ; à cause du peu de goût... »

81, l. 10 sq. : cfr. Qor. XXXVIII, 9 ; Qot. *ta'wil*, 231.

90, n. 4 : Grenard y voit Toqmaq (*JAP*, 1900, 35).

95, l. 16 : 'Abd[allah]. Corr. *'Obayd*.

97, n. 6 : corr. suivant 807, n. 2.

99, n. 5 : comp. 769, n. 7.

107, n. 3 : *'odoûl*.

116, l. 11 : extasiés, l. : égarés.

117, l. 1 : unité, l. : union.

120, l. 27 : l'ai, l. : l'ait.

122, n. 3 : comp. 708.

124, n. 3 : lire *lahw* (540).

131, l. 10-11 : trad. « Et si vous doutez, pensez au *ḥadîth* : de même que votre négation, votre doute même le signifie, Lui ! »

136, l. 4 : surnaturel + qui me soit propre.

140, l. 5 : simplement + pour.

153, § 2 : entrevues, l. : entretiens.

161, l. 17 : donc, l. : don.

165, l. 6 : Kirmânî. Le ms. porte plutôt : Kirnabânî (cfr. Agh. XII, 61). — : *dern. l.* : Ṭabarî, l. : Ibn Khayrân.

175, l. 8 : *Wâdî*.

181, l. 1, 185, n. 1 : quatre, l. : cinq.

182, l. 22 : l'étreinte : l. : la gloire.

222, n. 4 : cfr. *RMM*, 1909, IX, 99-103.

234, n. 2 : § 20.

235 : insérer rappel de la n. 4 à la l. 5.

240, n. 5 : cfr. 'Omârah, *Autobiogr.*, 171-172.

244, l. 8-9 : Suppr. cette indication erronée, et la remplacer par « (Baqlî, 31) : Qor. LXXXI, 1 ».

251, n. 1, l. 3 : Jésus, l. : Jonas.

264, n. 1 : *Druzes*, préf. I, 187-188.

271, l. 7 : *ṭâwî*, l. : *ṭâq*.

272, n. 6 : Le texte d'Ibn Bâkoûyeh porte : « Oui, si je te quitte ».

277, 283 : cfr. 347, 587, 736, 756, 782, 838.

279, n. 3 : tont, l. : tout.

283, n. 2 : corr. « d'après Moṭawwaq (ch. XV : *116-a*).

288, n. 3 : Mofliḥ (+ 331) présida en 313 le dixième rachat des musulmans captifs en Roûm ; il était ḥanbalite (Kotobî, f. 170[a-b]) ; sur Dâniyâlî, charlatan qui le dupa, voir Hamadhânî (ap. de Goeje, *Carmathes*, 225 ; Ibn Khaldoûn, *moqad.*, trad. Slane, I, 234 ; et *fakhrî*, 373).

301, n. 1, l. 2 : Qaws., l. : *Fawâris* (Tagr., s. a.).

305, l. 11 : Cfr. 472. L'*adhä*, c'est le blasphème ('Iyâḍ, *shifâ*, II, 213).

307, l. 6 : « ... dernière, désirent l'accélérer ». Cfr. Qor. XVI, 1.

313, l. 24 : l. : *décapité* (au masculin).

317, n. 4 : l. : *heccéité*.

318, l. 1 : l. : citation.

321, n. 7 : a. M. 'Abbâs, dit « 'Abbâsah » Ṭoûsî, mort en 549/1154 (ms. Londres, 541, f. 40b, ap. Caetani, *Onomasticon arabicum*, n° 2065).

333, n. 9 : *farq*, p. 223...

337, l. 1 : Hâshimî.

337, n. 6, l. 3 : « ... Dâwoûd b. Mo'âdh 'Atakî, + *vià a. 'Omayr Mojâlid* (+ 144) ».

339, n. 2 : + Yâqoût, *moshtarik*, 287 (Kremer).

343, l. 4, 9 : Zakî, l. : Rokn.

347, n. 2, l. 5 : corr. (*RHR*, 1908, p. 2).

348, n. 1, l. 2 : *qoût*, I, 92.

349, n. 2 : + De même les *Ḥoroûfis* et les *Ali-Ilahis*.

365, l. 21 : corr. : *ṣaḥîḥah*.

366, l. 16-17 : « conservatrice + *ḥanbalite, favorisée par la neutralité des* ḥanafites ».

368, l. 11 : Ton, l. : ton.

369, l. 5 : « Cette pensée vise un état bien délié à saisir ». — 4 dern. lignes : « Ah ! quelle merveille ! C'est Dieu lui-même, Lui qui met l'ennemi (Satan, cfr. Baqlî, *shath.*, 182) sous son pied dans le soleil, qui arrache son enfant (= Ḥallâj) à l'ennemi. Alors, Il le considère en Lui-même : c'était le voir un comme Lui. Puis Il le place en Lui-même : c'était ressusciter Son serviteur ».

370, l. 1 : inconséquences. Corr. : réticences.

375, l. 18 : occidental, l. : fugace.

383, l. 3-4 : comp. 927.

397, n. 10 : l. Mésopotamie.

403, n. 1 : comp. 622, n. 4 (Khaṭîb, § 21, d'après Kholdî).

407, n. 3 : Qorh., l. : Qosh.

409, n. 1, l. 3 : rayer « Ḥasan-ibn ».

419, l. 25, sq. : cfr. 594, n. 1.

425, l. 7 : l. 1234.

427, l. 1 : l. Kolâl. — *l. 22* : + Ce que Kâshifî résume par ce distique : « ...

431, l. 8 : l. ils.

435, l. 13 sq. : Les vers 1-2, 6-9 sont à restituer à Ibn 'Arabî, et les vers 3-5, formant *takhmîs*, à Shoshtarî.

437, n. 1 : « une toison » : corr. « un manteau de soie ». — « s'illumine » : corr. « est éclairée d'en haut ».

438, n. 4 : corr. : ἄλοχος par ὑλικός, selon Beveridge (trad. de l'*Akbarnamâ* d'Abulfazl, 1897, p. 79 ; cfr. Browne, trad. des *Chahâr Maqâla* d'Aroûḍî, p. 132-134, 164).

446, n. 8 : *bahjah*, 48.

448, n. 7, l. 4-5 : corr. *man dhâ*. .

450, l. 4 : *'ożmah*, l. : *'ażamah*.

459, l. 9 : deuil + d'une mère qui a perdu son fils (*thaklä*).

466, n. 1 : l. *arabicae*.

476, l. 16-18 : Cfr. 642, n. 1 *bis*.

479, n. 5 : Cfr. 487. La mort

des saints (*tawaffî*) n'est pas une destruction ; il y a survie *spirituelle*, et parfois *incorruptibilité* corporelle, après l'arrêt de la respiration.

482, n. 2, etc. : « Roûḥâniyoûn » (forme donnée par Moḥâsibî, *maḥabbah*) est à remplacer par « Roûḥâniyah » (Malaṭî).

483, n. 1, fin. : + et émet la doctrine citée, p. 482, n. 4.

487, n. 6 : cfr. Râzî, vers ap. Ibn abî Oṣaybî'ah, I, 315.

488, l. 8: pourriture = *ramîm* (Qor. XXXVI, 78).

490, n. 3 : *ikhlâṣ*.

491, n. 2 : existimandi (opp. declarandi).

510, n. 3 : Cf. *farq.*, 302.

514, n. 3 : l. : amour.

515, l. 20 : comp. 791, n. 4.

519, l. 4 : trad. : Comment T'aurais-je interpellé. « C'est Toi » (Qor. I, 4), si Tu ne m'avais interpellé « c'est Moi » ?

520, dern. l. : lequel « provient... »

524, l. 5 : ne l'égare... (l minuscule).

528, n. 4 : + (Jowaynî, *sharḥ al loma'*, ap. *rawḍ zâkhir*, I, 253a ; Jîlî, ap. Sha'râwî, *minan*, II, 29).

543, n. 3 : Ibn Moḥabbir, comme Maysarah, est un élève de Moqâtil.

544, l. 6 : *'alawî*, corr. : *'olwî*.

565, n. 3 : + Sowaydî, *Kashf*, 81.

568, n. 4 : transposer le mot *khilâf* : à la suite de *ghayr*.

572, n. 3 : + Les *mothallathât* de Qoṭrob, sur la variétation intraspécifique du sens des racines trilitères, ont été éd. *Machriq*, XI, 1908, p. 516-522.

586, n. 1 : cfr. le *dawr ḥokmî*, par lequel l'oncle du mort n'est pas évincé de l'héritage par le fils qu'il reconnaît être son neveu (Shirwânî, glose de la *toḥfah* d'Ibn Ḥajar, t VI, un peu avant le titre « 'âriyah »).

587, n. 1, l. 5 : les *trente* pauvres (au lieu de *dix*).

588, n. 1 : il s'agit de la néoménie.

591, l. 24 : l. *ishtiqâq*.

614 : Suppr. le rappel de note (2). 3 = 2, 4 = 3).

n. 1 : *ṣon'*, l. : *ṣan'*.

635, n. 1 ; cfr. 549, n. 2, 645, n. 3. Le mot *ṣamad* (ὁλοσφυρον) fut anathématisé par le catéchisme byzantin jusqu'à sa justification en mars-juin 1180 par Manuel Comnène ; qui fit rayer l'anathème par le patriarche Théodose, en le menaçant d'en appeler au Pape (Nicétas VII, 139, ap. Fleury). Cfr. démonstration de Pierre Lombard, attaquée à tort par Joachim de Flore.

637 : intervertir les notes 4 et 5.

641, n. 3 : cfr. Paul de Sidon (ms. Paris, 165, ch. XXI).

654, l. 14 : suppr. « 1° » ; *l. 20* : « 2° » = 1°.

659, n. 1 : lire LXXVI.

667 : renuméroter les rappels de notes.

677, *l. 9* : *wojoûb*, *n. 3* : *Zeidit.*, p. 29.

684, *n. 6* : *ghonyah*, I, 83.

685, *l. 4* : *tajalla* !

690 seq. : *ḥoûr* est la forme arabe exacte.

692, *n. 3* : « Auraient soif », corr : « crieraient au secours ».

709, *n. 1* : subjective, corr. : mixte.

719, *n. 4* : *liosannî*, corr. : *li'asonna* (Sarrâj, *loma'*, 222 : Qâsimî).

721, *n. 2* : sabienne, corr. : sabéenne.

757, *n. 6* : + Thawrî (ap. Ibn 'Arabî, *moḥâḍ*, I, 172) et Ibn 'Iyâḍ (ap. Moḥâsibî, *makâsib*, 101).

764, *n. 1* : l. f. 330b.

785, *n. 2* : l. *zohâdah*.

813, *l. 21* : l. *ash'âr wa monâjât*.

840, *dern. l.* J'avais écrit : *volète*.

889, *dern. l.* : rappel de note omis, référant à p. 702.

918 : renuméroter les rappels de notes en augmentant d'une unité à partir du second (6) de la *l. 10* ; et suppr. (10), *l. 18*.

921, *n. 1* : l : précédente.

929, *l. 22* : (4) est à transposer à *l. 10* ; en remplaçant par (*2*), *l. 22*.

Chapitre XV (par *numéros* d'ordre) :

170-d : + ms. Solaym. 97, Sh. Ali 269-270.

178-c : *ṣadâqah wa ṣiddîq*, Caire, 1323, p. 24, 75.

281-b : sermon, ap. *370-i*, f. 117.

289 : Ibn Roshd Qorṭobî (+ 520). Y transférer *461-a*.

364 : Ibn Ma'moûn Baṭa'iḥî (+ 580) : *a. ta'rîkh al Âmir*, extr. ap. *618 a*.

370 : *g* : cfr. *535-b* — *h* : *ro'oûs al qawârîr*, Caire, 1332, p. 58 — *i*: *qoṣṣâṣ*, ms Leid. Warn. 998, f. 135.

421-a : + t. I, 75.

433-a : 'Omoûmî, 3837 ; Laléli, 1376 l'attribue à Zarqânî + 1122).

461. A transférer en *289*.

512-j : *majmoû'at al rasa'il al kobrä*, Caire, 1323, I, 73 ; II, 98.

535 : Ibn Qayîm al Jawziyah (+ 752) : *a. madârij al sâlikîn*, Caire, 1332 ; I, 103 ; II, 20, 114 ; III, 140. — *b* : *i'tirâḍât Ibn al Jawzî 'alä'l Ghazâlî*, ms. Walî a Dîn, majm. 1684, f. 209b, 213a.

591, n. 1 : a) par son fils 'Isä.

618-a = *Khiṭaṭ*, I, 459-460.

703. Shahzâdé Kürküt (+ 918 : *a. Ḥarîmî*, ms. Fayḍiyah 1763 in fine (cfr. *541-b*).

722. 'Alâ al Dîn 'Olwân (+ 936) : *a. jawhar maḥboûk*, Damas, 1329, p. 68, v. 8.

730-a : ms. Walî al Dîn, majm. 1684, f. 357b.

862 et *919* : suppr. *b* après « *809* ».

930-a : 1790, l. : 1290.

959, l. : Nabhânî. *a* : *jâmi' karâmât...*, Caire, I, 403.

960, l. : Salâmî.

1089 : M. b. Monawwar Mihnawî : *a. Asrâr al tawḥîd*, éd. Zhukovski, Pétersbourg, 1899, p. 84.

1170-c : trad angl. Gladwin, 1800.

1227 : Zayn al 'Abidîn Shirwânî (+ 1258) : *a* : *bostân-i-siyâḥat*, Téhéran, 1310, p. 27-28 (cfr. *1081-a*).

1228 : Ma'ṣoûm 'Alî Shâh Ni'matî : *a* : *ṭara'iq al ḥaqa'iq*, lith. Téhéran.

1330 bis. Khaṭa'î (ps. de Shâh Isma'îl) ; *a* : *diwân*, ms. Paris, supp. turc, 1307, f. 15b.

1378. Köprülüzâdé Moḥammad Fou'âd : *a* : *Turk Adabiyatendé ilkmutasawwifler*, Stamboul, 1919, p. 19, 172, 174-176, 331.

1392 = 'Abd al ṣamad, sammânî, vers 1760.

1393 : Noûr al Dîn Ranîrî, d'Atjéh : *a* : *tibyân fî ma'rifat al adyân*, ms. Leid. 3291, f. 93 (cité *b*). — b : *laṭa'if al asrâr* (cfr. *RMM*, XXXIX, 47).

1415 : Solaymân Nadwî : *a* : critique de *1695* (ap. revue *Ma'ârif*, A'żamgarh, 1915).

1431 : trad. éthiopienne de *462-a* (selon Conti Rossini).

1540-a, l. 3 : l. notes.

1636-c : *Storia della poesia persiana*, Torino, 1894, t. I, 186, 189, 202, 205, 208.

1637 : H. W. Clarke : trad. de *1135-a* et *1126-a* en 3 vol., 1891.

1644 : Osw. H. Parry : *a* : *Six months in a syrian monastery*, London, 1895, p. 363, 367, 371, 372.

1712 : Victoria de Bunsen : *a* : *the soul of a Turk*, London, J. Lane, 1910, p. 79 (comm. D. B. Macdonald).

INDEX

I. — Table des noms propres.

N.-B. — On a suivi, pour les abréviations, le système Brockelmann : « a = aboû — b = ibn — A = Aḥmad — H = Ḥasan — Hy = Ḥosayn — 'AA = 'Abdallâh — 'AR = 'Abd al Raḥmân — 'A = 'Abd — M = Moḥammad — Yq = Ya'qoûb ». L'article *al* est normalement supprimé. — Compléter les noms * grâce au chap. XV.

F

G

H

S

Z

II. — Table des termes techniques.

A

B

J

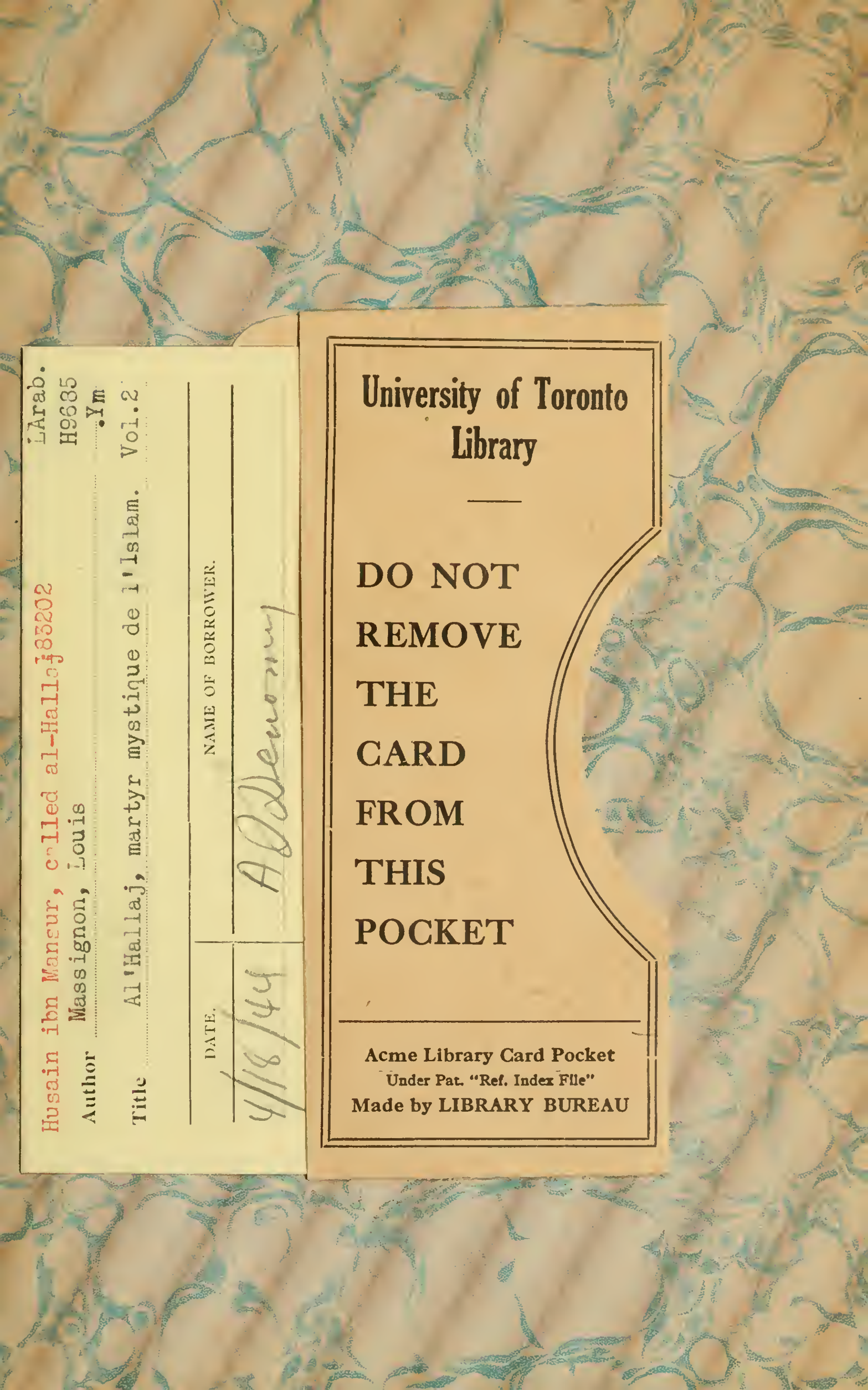
T

W

Y

Z




University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU
Husain ibn Mansur, called al-Hallaj 835202
Author Massignon, Louis
Title Al'Hallaj, martyr mystique de l'Islam. Vol.2
LArab.
H9685
.Ym
DATE.
NAME OF BORROWER.

